Gregory Vlastos

SOCRATE

IRONIE ŞI FILOZOFIE MORALĂ

Traducere din engleză de
MARA VAN SCHAIK RĂDULESCU

HUMANITAS
BUCUREŞTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
VLASTOS, GREGORY
Socrate: ironie şi filozofie morală /Gregory Vlastos; trad.: Mara Van Schaik Rădulescu
Bucureşti: Humanitas, 2002
392 p; 22 cm. (Monografiile Humanitas)
Bibliogr.
Index.
ISBN 973-50-0295-7

I. Van Schaik Rădulescu, Mara (trad.)

14(38) Socrate

GREGOŖY VLASTOS
SOCRATES. Ironist and moral philosopher
Cambridge University Press, Cambridge, 1997
© Cambridge University Press, 1991

© HUMANITAS, 2002, pentru prezenta ediţie românească

ISBN 973-50-0295-7

Dedic această carte colegilor și studenților care au contribuit la conturarea cercetărilor mele

Berkeley (1979–1987)
Cambridge (1983–1984)
Cornell (1986)
St. Andrews (1981)
Toronto (1978)

INTRODUCERE. CUM S-A NĂSCUT ACEASTĂ CARTE

„Ciudățenia"[1] lui Socrate este nota dominantă a discursului pe care i-l dedică Alcibiade în *Banchetul*. Discursul începe cu această notă (215a) și revine la ea aproape de sfîrșit:

> Cînd e vorba însă de Socrate poți căuta mult și bine, atît printre cei de demult cît și printre cei din zilele noastre, că n-o să găsești pe nimeni care să semene, fie și pe departe, cu acest om ciudat și în ființa lui și în vorbele sale.*

Această carte se adresează cititorilor dialogurilor timpurii ale lui Platon[2] care au simțit această ciudățenie, au încercat să și-o explice, au căutat soluții la enigmele ei și sînt dornici să-și croiască drum spre încă una. Demersul meu n-ar trebui să-i abată de la întîlnirea cu Socrate din textul lui Platon, ci să-i readucă acolo pentru o privire mai atentă.

Concepția cărții a fost îndelungată. Ea a început cu un fals debut. În 1953 norocul m-a eliberat de obligațiile de profesor timp de un an. Am fost acceptat la Institutul de Studii Aprofundate din Princeton pentru a mă ocupa de filozofia lui Platon, fiindu-mi dată deplină libertate în privința alegerii metodei de cercetare. Harold Cherniss, care era acolo marea autoritate în domeniu, a refuzat să-mi dea vreun sfat — și cît de mult a semănat el atunci cu Socrate. Lăsat să decid singur, am redus proiectul la jumătate, alocînd tot acel an unui studiu dedicat dialogurilor socratice ale lui Platon. Cel puțin pe acesta eram decis să-l închei, dintr-un motiv întrucîtva ridicol: puteam astfel obține în sfîrșit (eram atunci la mijlocul carierei mele) acel *sine qua non* al respectabilității în lumea universitară americană: o carte adevărată prinsă între două coperte groase.

---

* Trad. de P. Creția, în Platon, *Banchetul*, Humanitas 1995, p. 155. Atunci cînd a fost posibil și contextul a permis-o, am făcut trimitere la traducerile existente în limba română. În rest, am optat pentru o traducere proprie. *(N.t.)*

Am muncit aşadar pe brînci şi, desigur, pînă la sfîrşitul anului, aveam pe birou, gata scris, un manuscris de mărimea dorită. Fiind pe punctul de a-l împacheta şi expedia, m-am oprit totuşi ca să îi arunc o ultimă privire critică şi obiectivă. L-am parcurs de la un capăt la altul, aşa cum aş fi făcut dacă ar fi fost scris de altcineva iar eu l-aş fi lecturat pentru o editură. Pînă să ajung la final, o senzaţie de gol în stomac mi-a dat de înţeles că manuscrisul nu era bun de nimic. Oferea, ce-i drept, spre satisfacţia mea, răspunsuri corecte la întrebările pe care le pusesem — cam aceleaşi întrebări ridicate de toţi specialiştii în domeniu în ultima jumătate de secol. Dar asta nu era destul. De ce? Dacă mi-aş fi putut exprima atunci gîndul de acum, aş fi spus că-i lipsea tocmai ciudăţenia lui Socrate. O intuiţie vagă, mai mult instinct decît judecată raţională, m-a convins că tot ce puteam face cu acel manuscris era să îl arunc la coş, ceea ce am şi făcut.

Privită acum, după trecerea cîtorva zeci de ani, decizia mea de atunci mi se pare una din cele mai înţelepte pe care le-am luat vreodată. Dacă aş fi dat acea carte la tipar şi aş fi ajuns în situaţia să o apăr, m-aş fi afundat tot mai adînc în mîl. Sacrificiul o dată făcut, care era rezultatul? Irosisem un an de zile? Nicidecum. Aşternînd negru pe alb acea prezentare eronată a lui Socrate am putut intui unele lucruri necesare pentru a o îndrepta. Primul era că paradoxurile sale, marginalizate în carte, trebuiau aduse în centrul atenţiei[3]. Chiar dacă nu reuşeam să le pătrund înţelesul, sentimentul angoasant al prezenţei lor urma să mă însoţească în orice lucrare despre Socrate pe care aveam să o scriu vreodată.

Şansa unui nou început la o scară redusă s-a ivit curînd după aceea, cînd am fost invitat să scriu Introducerea la *Protagoras* pentru editura Liberal Arts Press. Colecţia lor de opere clasice viza ca public cititor studenţii care nu-şi obţinuseră încă licenţa — cei cărora fusesem încîntat să mă adresez vreme de douăzeci de ani, mai întîi la Queens, în Canada, apoi la Cornell şi, în sfîrşit, la Princeton. Lipsiţi de cunoştinţe de limbă greacă, respingînd amănuntele tehnice, dezgustaţi de aparatul critic al cercetării, dar respectîndu-i obiectivele, ei răspundeau cu entuziasm atunci cînd li se vorbea pe înţeles. Am încercat să aplic acelaşi stil în Introducerea pentru Liberal Arts Press[4] şi am simţit că ea a avut succes acolo unde cartea eşuase[5]. Acest Socrate era plin de viaţă.

Am continuat pe acelaşi ton în comunicarea susţinută în anul următor la Asociaţia Ştiinţelor Umaniste din Canada, intitulată, în amintirea cărţii abandonate, „Paradoxul lui Socrate“[6]. Nici aici nu aveam de-a face cu experţi în domeniu. Adresîndu-mă unor savanţi provenind dintr-un spectru academic foarte larg, le-am mărturisit că primejdiile unei *docta*

ignorantia n-au fost niciclnd mai mari ca în vremurile noastre, cînd cercetarea este profesionalizată, dispersată, fragmentată şi specializată pînă la cel mai mic detaliu. Deplîngînd înstrăinarea omului de ştiinţă de restul omenirii, arătam (1958: 497) că ceea ce urma să prezint în comunicarea mea nu erau nişte cunoştinţe savante, ci „umanism", într-o accepţiune glumeaţă a „umanistului" ca „savant care depune eforturi susţinute pentru a fi uman, străduindu-se, în primul rînd, să descopere relevanţa muncii sale individuale pentru umanitatea noastră comună; în al doilea rînd, căutînd să-şi exprime descoperirile într-un limbaj uzual — nu o limbă vulgară, ci pur şi simplu una literară, necopleşită de un maldăr de glosare tehnice". E oare într-adevăr posibil să fii totodată şi cercetător şi acest gen de „umanist"? Nu sînt foarte sigur. Dar în acea comunicare chiar asta am încercat să fiu. Şi nici în cartea de faţă nu voi renunţa la acest principiu, deşi îmi va fi mai dificil acum, fiindcă această lucrare va trebui să atîrne mai greu din punctul de vedere al informaţiei savante.

În acea carte timpurie au existat erori pe care nu am încercat niciodată să le dezgrop şi să le filtrez. Excavarea propriilor greşeli mi se pare o operaţiune plictisitoare şi grandomană[7]. Însă una dintre ele este prea mare — chiar bătătoare la ochi – şi prea nocivă pentru a i se mai acorda un loc în purgatoriul erorilor uşor scuzabile[8]. Este vorba de interpretarea pe care o dădusem paradoxului central al lui Socrate, declaraţia ignoranţei sale. El *afirmă* că nu ştie nimic, absolut nimic, nici un crîmpei, că nu are „nici un fel de înţelepciune, mare sau mică" (*Apologia*, 21b-d). Vorbeşte însă şi trăieşte senin şi încrezător în faptul că deţine o cantitate apreciabilă din această înţelepciune — suficientă pentru străduania sa zilnică de a ajunge la virtute. Şi acest lucru *se subînţelege* din ceea ce spune[9]. Ca să nu ne abatem de la ideea ciudăţeniei lui Socrate, trebuie găsită o cale pentru a păstra valabile atît afirmaţia ignoranţei sale, cît şi negaţia subînţeleasă. Greşeala mea — explicită în Introducerea la *Protagoras*, implicită în „Paradoxul lui Socrate" — fusese faptul că am acceptat afirmaţia, dar am ignorat rezerva care o contrabalansa. Spusesem: „a văzut (1) că scopul metodei sale de investigaţie nu poate fi certitudinea finală a demonstraţiei, şi (2) că aplicarea acestei metode este foarte compatibilă cu suspendarea raţionamentului, cît priveşte adevărul material al oricăreia dintre concluziile sale" (Vlastos, 1956: xxxi). Teza (1) este corectă şi merge pînă în miezul a ceea ce este fundamental nou la Socrate. Ceea ce susţinusem în acest sens — plasînd în centrul filozofiei lui Socrate renunţarea sa la certitudinea epistemică — a fost una din cele mai valoroase idei din acea Introducere. Dar am greşit asociind-o cu afirmaţia (2). Nu există nici o legătură necesară între ele.

John Dewey nu abandona căutarea cunoaşterii atunci cînd făcea din căutarea certitudinii oaia sa neagră[10]. Nici Socrate *însuşi* nu o abandona atunci cînd respingea certitudinea — cu atît mai puţin el, dintre toţi filozofii, pentru care cunoaşterea *era* virtute. Eroarea mea a fost că i-am atribuit lui Socrate teza [2] nebazîndu-mă pe nimic altceva decît pe teza [1].

Şi alţii în afară de mine au căzut în această cursă. Iată cum prezintă George Grote, prinţul platoniştilor victorieni, poziţia pe care Socrate, după părerea lui, o păstrează în toate căutările sale elenctice: „Nu m-am hotărît încă... Îţi dau argumentele pro şi contra. Tu trebuie să decizi singur"[11]. Invocînd autoritatea lui Cicero, Grote îl asociază pe Socrate cu conducătorii „Noii Academii", Arcesilas şi Carneade, acei sceptici înrăiţi care susţineau suspendarea raţionamentului (ἐποχή) în orice situaţie, cu credinţa că astfel călcau pe urmele lui Socrate[12]. Cicero, care se lasă atras de acestă atitudine[13], o descrie ca fiind „propusă de Socrate, reafirmată de Arcesilas şi confirmată de Carneade"[14].

N-ar fi trebuit să-mi ia douăzeci de ani să descopăr că acest lucru este evident incompatibil cu imaginea lui Socrate din dialogurile timpurii ale lui Platon, cele mai sigure surse de care dispunem. Cînd i se spune în *Gorgias* (473b) că n-ar fi dificil să i se respingă teza, Socrate răspunde: „nu dificil, Polos, ci imposibil; căci ceea ce este adevărat nu poate fi dovedit ca fals". Şi nu mult mai departe (479e) întreabă: „Nu s-a dovedit oare că ceea ce am spus era adevărat?" Oricît de imaginativ ar fi fost Platon, el n-ar fi putut pune astfel de cuvinte în gura cuiva care susţine „suspendarea raţionamentului", „nu s-a hotărît încă", „contrazice totul şi nu face nici o aserţiune pozitivă"[15]. În filozofia morală, nici un gînditor nu s-a declarat mai pe deplin convins de adevărul unei teze riscante decît Socrate, atunci cînd a susţinut, de pildă, că cel ce nedreptăţeşte o altă persoană dăunează întotdeauna mai mult propriei fericiri decît celei a victimei sale[16]. Cum au putut Arcesilas şi Carneade să-şi asocieze adeziunea sistematică la ἐποχή cu afirmaţiile răsunătoare ale lui Socrate nu vom şti niciodată: informaţiile noastre despre aceştia sînt mult prea sumare. Dar în cazul lui Grote avem la dispoziţie cele trei volume ale studiului său depre Platon (1865). Străbătîndu-le fugar şi descoperind că ignoră textele cuprinse în toate dialogurile timpurii ale lui Platon care contrazic acea descriere a poziţiei epistemice a lui Socrate, nu avem de ales: sîntem nevoiţi să spunem că, oricît de bun platonician ar fi fost Grote, de data aceasta el a pierdut trenul şi s-a urcat în cel care-l ducea în direcţia opusă. *A fortiori* şi eu am făcut acelaşi lucru în eseurile mele timpurii.

Cel mai ciudat este însă că a durat atît de mult pînă cînd au început să apară criticile. În timp ce se abătuseră cu nemiluita asupra unei

lucrări dedicate metafizicii lui Platon pe care o publicasem ceva mai devreme[17] (şi care avea să fie cea mai intens combătută monografie în domeniu din anii cincizeci[18]), pînă tîrziu în anii şaizeci nu s-a ridicat nici un cuvînt împotriva scepticului meu Socrate, cu excepţia unei note de subsol din comentariul lui E.R. Dodd la *Gorgias*[19]. Criticile ample aveau să vină de-abia nouă ani mai tîrziu, o dată cu *The Philosophy of Socrates*[20] a lui Norman Gulley, prima lucrare de dimensiunile unei cărţi apărută în limba engleză de la volumul *Socrates* al lui A.E. Taylor (1933). Gulley a punctat diferitele neajunsuri ale agnosticului meu Socrate, atît de diferit de cel al lui Aristotel şi Xenofon. Nu am luat în seamă acele obiecţii, fiindcă porneau din perspectiva tradiţionalistă care emascula declaraţia de ignoranţă a lui Socrate, reducînd-o la o fentă pedagogică[21]. Oricum, la acea vreme eram deja foarte prins de alte preocupări. Tot ceea ce am apucat să scriu despre Socrate în anii şaizeci a fost o scurtă lucrare, „Was Polos Refuted?"[22], care s-a orientat în direcţia corectă, dar n-a ajuns la fondul problemei pe care o ridicase (şi pe care de fapt n-au rezolvat-o decît Irwin şi Santas în anii şaptezci[23]), un eseu destul de superficial publicat în *Yale Review* (1974), „Socrates on Political Obedience and Disobedience", care a provocat (probabil pe merit) ironia usturătoare din titlul răspunsului critic al lui Dybikowki publicat în aceeaşi revistă (1975), „Era Socrate la fel de raţional ca şi prof. Vlastos?"; şi o lucrare mai amplă, nu întru totul reuşită, intitulată „Socrates on *Acrasia*" (1969). În nici una din aceste lucrări nu am încercat să repar, sau măcar să recunosc abordarea greşită a filozofiei lui Socrate în cele două eseuri din anii cincizeci, pe care acum, în plină maturitate, le respingeam ca producţii de tinereţe.

Ceea ce m-a determinat să adopt o nouă perspectivă asupra lui Socrate a fost apariţia unei uimitoare cărţi, *Plato's Moral Theory*, de Terry Irwin[24]. La Princeton fusesem coordonatorul *pro forma* al vastei sale teze de doctorat (cea mai amplă, dar şi cea mai valoroasă teză scrisă vreodată sub îndrumarea mea, doldora de argumentaţie), care a stat în parte la baza acestei lucrări. Citind-o în forma sa finală, construită acum pe linia unui raţionament şocant de îndrăzneţ, am avut una din experienţele cele mai bogate în învăţăminte din viaţa mea. Mi-a revigorat şi aprofundat înţelegerea subiectului mai mult decît orice altă lectură. Toate menţiunile din bibliografia lui Irwin — care acoperea sute de cărţi şi articole din reviste — îmi erau, aşa cum era de aşteptat după ce predasem Platon timp de aproape cincizeci de ani, foarte bine cunoscute. Practic le citisem pe toate, iar pe unele le studiasem în profunzime. Dar nici una nu avusese nici pe departe un asemenea impact asupra

mea, căci nici una nu-şi croise drum atît de tranşant pînă în miezul chestiunilor fundamentale.

Cea mai importantă dintre acestea este întrebarea dacă filozofia morală din dialogurile lui Platon este sau nu în mare măsură utilitară. Cu siguranţă, aşa pare la prima vedere, căci se insistă asupra faptului că „dreptatea este folositoare" — este folositoare fiindcă aduce fericire celui care o promovează. Aceasta este ca şi cum am spune că principala motivaţie a unui comportament moral ar trebui să fie faptul că ne călăuzeşte cel mai bine spre un ţel amoral. Lucrări de mare reputaţie au urmat această orientare atunci cînd au dezbătut partea timpurie, socratică, a corpus-ului platonician. Altele au evitat pur şi simplu problema. În *History of Greek Philosophy* a lui W.K.C. Guthrie (recomandată de editura Cambridge ca o lucrare de referinţă cu autoritate în domeniu şi ca atare utilizată pe larg în întreaga lume) citim că „Socrate era cunoscut pentru atitudinea sa utilitară faţă de bunătate şi virtute"[25]. Autorul presupune de asemenea ca *evident* pentru noi sensul cuvîntului „utilitarism" scos din contextul lucrărilor moraliştilor britanici de secol nouăsprezece şi folosit pentru a eticheta încercările radical diferite de teoretizare ale pionierilor filozofiei greceşti.

Citiţi primele patru capitole ale cărţii lui Irwin, dacă doriţi, şi s-ar putea să înţelegeţi de ce, atunci cînd le-am străbătut, mi-am amintit atît de des de proverbul *malheur au vague, mieux vaut le faux*. Irwin respinge termenul „utilitarism", considerîndu-l mult prea imprecis pentru a fi folosit ca instrument în analiza afirmaţiilor lui Socrate despre virtute şi fericire. El înlocuieşte acest termen cu acela de „instrumentalism", pornind de la ideea că virtutea nu este decît un „instrument" pentru obţinerea fericirii — „cu totul diferit" de fericire şi legat de ea exclusiv printr-o relaţie de cauzalitate[26]. Chestiunea a devenit atunci limpede ca lumina zilei: Oare relaţia dintre virtute şi fericire din filozofia morală a lui Socrate corespunde acestei specificări? În investigaţiile sale asupra lucrărilor din perioada de mijloc a operei platoniciene, răspunsul lui Irwin la această întrebare precisă este, cu siguranţă, „Nu". Dar atunci cînd discută dialogurile socratice din perioada timpurie a lui Platon, răspunsul lui Irwin în această carte este un nu mai puţin sigur „Da".

Fiind de acord cu răspunsul negativ din cartea lui Irwin — desigur, Platon nu este „instrumentalist" — m-am disociat cu fermitate de cel pozitiv: pe Socrate îl vedeam încă şi mai puţin „instrumentalist" decît pe Platon. Mi-am exprimat cît se poate de clar părerea în recenzia la această carte publicată în *Times Literary Supplement*[27], recunoscînd talentul extraordinar al lui Irwin[28] dar contrazicînd cu fermitate perspec-

tiva lui asupra lui Socrate, insistînd asupra unei atitudini diametral opuse, care îl plasează pe Socrate la temelia acelei lungi linii teoretizatoare dezvoltată mai întîi în corpus-ul platonician, reafirmată apoi cu mai multă precauție de Aristotel și, în termeni neglijent de exagerați, de Antisthenes și de urmașii săi cinici, ca și de stoici[29], orientare care face din virtute nu un simplu mijloc exterior de a ajunge la fericire, ci chiar miezul ei cel mai adînc, unicul sau cel mai important component al ei. Irwin a replicat, respingîndu-mi criticile într-o scrisoare către *T.L.S.* I-am răspuns și eu, iar el mi-a dat din nou replica. Jocul acesta a continuat aproape șase luni[30] și a fost cel mai îndelungat schimb de replici pe teme filozofice publicat vreodată în rubrica de corespondență a revistei *T.L.S.*

Ce anume am considerat eu inacceptabil în a spune că pentru Socrate virtutea nu este decît un mijloc „instrumental" pentru obținerea fericirii? Tocmai afirmația că pentru Socrate fericirea și virtutea sînt „complet distincte"[31], așa încît fericirea dorită de toți oamenii ca finalitate a tuturor acțiunilor lor este *aceeași pentru toți*, oricît de diferite ar fi caracterele lor morale: toate, cele mai nobile, ca și cele mai desfrînate, urmăresc același scop final „determinat" și se diferențiază numai prin mijloacele alese[32]. Susține Socrate vreodată această opinie în textele de care dispunem? Evident că nu. Însă fiecare interpretare filozofică a filozofiei sale trebuie să depășească, într-o anumită măsură, ceea ce se spune explicit în textele pe care le studiem. Nici interpretarea lui Irwin nu se abate de la acest principiu, fiind o strălucită izbîndă a imaginației creatoare. Pentru a decide dacă este adevărată sau nu, trebuie să ne punem problema: este ea o expunere plauzibilă a învățăturii lui Socrate din textul dialogurilor timpurii ale lui Platon?

Prima întrebare care se ridică aici ar fi dacă această interpretare conferă coerență interioară teoriei lui Socrate din *Apologia* lui Platon, *Criton* și *Gorgias*. În scrisoarea mea din luna iulie către revista *T.L.S.* susțineam că nu.[33] Permiteți-mi să demonstrez acum acest lucru într-o formă mai simplă. Iată ce spune Socratele lui Platon atunci cînd își face apologia în fața tribunalului care urmează să-l condamne la moarte. Adresîndu-se unui concetățean imaginar care îi reproșase că a trăit într-un mod care acum îl pune în pericolul de a fi executat ca un criminal, el răspunde:

> *Apologia*, 28b5–9: „Te înșeli, omule, dacă crezi că cineva de o oarecare valoare, oricît de mică, atunci cînd acționează, pune în balanță șansele sale de a trăi sau de a muri ori *nu mai dă atenție nici unui alt lucru decît acesta*: dacă acțiunea sa este justă sau nu, dacă este acțiunea unui om bun sau a unuia rău."[34]

Şi iată cum Irwin însuşi comentează următorul citat din *Gorgias* (512d-e): „Ceea ce contează este să trăieşti bine, *oricît de rele ar fi consecinţele* pentru viitoarea ta bunăstare" (1977a: 240). Se poate oare ca Socrate să fi spus *aceasta* dacă interpretarea instrumentalistă a opiniei sale este cea corectă? Conform acelei interpretări, ceea ce determină alegerea dintre acţiunea justă şi cea injustă n-ar fi *decît consecinţele* asupra unui alt lucru decît virtutea. Însă ceea ce crede de fapt Socrate este că alegerea trebuie să fie determinată de adeziunea la virtute, *indiferent de consecinţele asupra vreunui alt lucru decît virtutea*. Şi într-un caz şi în celălalt, opţiunea finală ar avea în vedere fericirea, căci Socrate susţine că acesta este scopul final al oricărui om. Dar motivaţia ar fi radical diferită în cele două cazuri, aşa cum subliniam în ultima mea scrisoare.[35]

În orice caz, ţinta criticilor mele nu este incompatibilitatea dintre:

(1) Virtutea trebuie urmărită „oricît de rele ar fi consecinţele" asupra unui alt lucru decît virtutea

şi

(2) Virtutea trebuie urmărită doar pentru consecinţele ei asupra fericirii, care este altceva decît virtutea[36].

După părerea mea, chiar dacă teza instrumentalismului socratic ar avea coerenţă interioară, ar fi din păcate lipsită de bun-simţ.[37] Să luăm în discuţie afirmaţia lui Socrate că omul drept este întotdeauna mai fericit decît cel care îl oprimă pe nedrept. În exemplul din prima mea scrisoare (din martie) Socrate susţine că tiranul care face să piară un om nevinovat şi prosperă de pe urma acestui fapt dăunează mai mult propriei sale fericiri decît celei a victimei sale. Dacă admitem că aceşti doi oameni au concepţii destul de diferite despre fericire, atunci afirmaţia, deşi încă greu de acceptat, poate fi susţinută *rezonabil* în limitele ciudăţeniei lui Socrate. Dar nu şi dacă pornim de la ipoteza instrumentalistă, conform căreia atît tiranul cît şi victima sa urmăresc acelaşi lucru, iar victima îşi atinge mai degrabă acest scop decît tiranul.[38] Socrate ar fi fost lipsit de cel mai elementar bun-simţ dacă ar fi crezut cu adevărat aşa ceva. L-am făcut eu oare pe Irwin să înţeleagă *acest lucru*? În scrisoarea sa din mai el mi-a răspuns că: „filozofii [cîteodată] cred lucruri incredibile". Foarte adevărat. Dar a crezut vreodată vreun filozof ceva *atît de* incredibil?

Dacă disputa ar fi fost judecată de un arbitru imparţial, acesta i-ar fi acordat fără îndoială lui Irwin o victorie „la puncte": el a adus cele mai bune argumente pentru a susţine teza cea mai riscantă, dovedindu-se

astfel încă o dată susținător al interpretării instrumentaliste a lui Socrate.[39] Astfel că disputa din *T.L.S.* nu i-a fost de mare folos. Pentru mine însă a făcut o adevărată minune, marcînd un jalon important în înțelegerea lui Socrate. Puteam acum vedea, mai clar ca niciodată, adevăratul său rol în evoluția gîndirii grecești[40]: a pus primele baze eudaimoniste ale teoriei etice, care aveau să devină terenul comun al tuturor școlilor constituite în preajma lui, ca și al altor școli; a întemeiat forma noninstrumentalistă a eudaimonismului comun platonicienilor, aristotelienilor, cinicilor și stoicilor, caracteristic, cu alte cuvinte, tuturor grecilor preocupați de filozofia morală, *cu excepția* epicureicilor. Îi sînt îndatorat lui Irwin pentru această sporită înțelegere a problemei, ca și pentru încă un lucru: atitudinea sa din timpul controversei noastre. Și-a expus argumentele cu sînge rece, fără nici o fărîmă de ostilitate, suscitînd astfel din partea mea o argumentație de asemenea lipsită de acrimonie. În acest fel, disputa nu a tensionat relația noastră personală și nu a pus piedică înfiripării a ceea ce avea să devină una din cele mai dragi și mai rodnice prietenii din existența mea. În schimburile de corespondență ce au urmat, Irwin mi-a fost de mare ajutor în clarificarea propriei mele concepții. Primul articol pe care l-am publicat după disputa noastră "Socrates' Contribution to the Greek Sense of Justice"[41], exagerase în direcția opusă, susținînd că Socrate concepea relația dintre virtute și fericire ca fiind nu mai puțin decît o relație de identitate. Așa cum explic în capitolul 8 din prezentul volum, această afirmație era greșită — nu atît de greșită încît să se reducă pur și simplu la instrumentalism, totuși greșită, și a trebuit să o corectez. Irwin îmi indicase o eroare de logică din cauza căreia ajunsesem la această concluzie falsă[42].

O urmare neașteptată a controversei din *T.L.S.* (poate chiar efectul său secundar: această controversă dovedise că retragerea de la Princeton nu însemnase și dispariția mea totală din activitatea publică) a constat în faptul că am fost invitat să susțin o serie de Prelegeri Gifford la Saint Andrews, în 1981. Ținînd cont că lista predecesorilor mei conferențiari includea nume impresionante — Josiah Royce, William James, John Dewey — invitația era de natură să mă intimideze. Nu am cedat însă impulsului de a refuza, ceea ce a dus, printre altele, la scrierea acestei cărți: toate eforturile intelectuale pe care le-am depus din 1978 se datorează provocării reprezentate de această invitație. Pentru asta sînt deplin recunoscător fundației *Gifford Trust*. Ani care ar fi putut să se risipească într-o tranchilitate fără obiect au fost astfel galvanizați. Nimic din ceea ce făcusem înainte, nici confruntarea cu presocraticii, de la sfîrșitul anilor '40, nici cea cu ontologia lui Platon, din anii '50, sau cu psiho-

logia sa morală şi filozofia socială, din anii '60 şi '70, nu mă captivaseră atît de mult. O vreme chiar mi-am întrerupt cercetările asupra ontologiei platoniciene. Am revenit la ele[43] numai atunci cînd mi-am dat seama că opoziţia dintre entităţile metafizice pe care Platon le-a denumit „Forme" sau „Idei" şi focarele anchetei definiţionale a lui Socrate, care puteau fi de asemenea numite „forme" sau „idei"[44], era esenţială pentru înţelegerea corectă a relaţiei dintre Socrate din dialogurile timpurii ale lui Platon şi omonimul său care a dezvoltat mai tîrziu teoria platoniciană a celor două lumi[45].

Deşi ştiam că se aşteaptă de la mine o prestaţie de mare fineţe la Saint Andrews, am folosit cei trei ani îngăduiţi pentru pregătire doar în scopul preliminar de a-mi clarifica înţelegerea temei propuse. Am realizat acest lucru alcătuind scheme ale diverselor subteme prezentate spre discuţie în seminariile studenţilor nelicenţiaţi şi ale celor licenţiaţi. La Toronto, într-unul din aceste seminarii, la care au participat profesori şi studenţi în filozofie şi filologie clasică, m-am aventurat, cu mari foloase, să pun la încercare materialul pe care îl pregăteam pentru St. Andrews.[46] Am reluat tentativa, cu rezultate la fel de utile, în seminariile despre Socrate ţinute la Berkeley, atît în cadrul programului obişnuit al universităţii[47], cît şi cu ocazia cursurilor de vară pentru profesorii de filozofie din colegii, organizate sub auspiciile fundaţiei National Endowment for the Humanities. În aceste din urmă seminarii am avut privilegiul de a-mi comunica ideile despre Socrate unor tineri cercetători a căror educaţie în propriile instituţii avea tangenţă cu filozofia greacă şi care au făcut mai mult pentru mine decît am putut eu face pentru ei[48]. Într-un mod diferit am fost ajutat şi de conferinţele speciale pe care am avut şansa să le ţin la National Centre for the Humanities din North Carolina, unde am activat ca *Senior Fellow* în toamna lui 1980 şi 1981[49], în condiţii ideale de colaborare cu specialişti din alte domenii umaniste.

Am ajuns la St. Andrews tremurînd de emoţie, pregătirile mele pentru prelegerile pe care aveam să le susţin fiind încă departe de stadiul în care ar fi meritat publicate. Nu mi-ar fi putut conduce auditoriul mai departe decît reuşisem eu însumi să ajung. Publicul meu era variat, depăşind aria experţilor din mediul universitar, deci mă aflam din nou în situaţia de a vorbi într-o limbă explicită pentru nespecialişti. Totodată, însă, mă puteam bucura de criticile competente ale cercetătorilor de la această universitate, care beneficiase de o excepţională tradiţie a studiilor socratice. John Burnet, remarcabilul elenist, de a cărui ediţie a operelor lui Platon (1900) şi de ale cărui comentarii la *Euthyphron*, *Apologie, Criton* (1924) şi *Phaidon* nu m-am despărţit nici o clipă timp

de zeci de ani, fusese profesor universitar de greacă aici în prima parte a secolului. Cel de-al treilea care i-a urmat la catedră a fost Kenneth Dover, al cărui eseu magistral despre Socrate din introducerea la propria ediție a *Norilor* (1968) îl reprodusesem în culegerea mea, *The Philosophy of Socrates* (1971). Succesorul său a fost Ian Kidd, căruia îi datorăm savanta ediție definitivă a fragmentelor lui Posidonius[50]; făcusem adesea trimiteri la articolul său despre gîndirea socratică din *Encyclopedia of Philosophy* (1954), ca cea mai reușită scurtă introducere la persoana și filozofia lui Socrate de care dispuneau studenții mei.

Cred că am avut mare noroc că termenii contractului, deși invitau la publicarea materialului, nu o și impuneau. Datorită acestui lucru, am avut posibilitatea să-mi urmăresc propria interpretare a gîndirii lui Socrate în timp ce o expuneam la St. Andrews și să continuu apoi să reflectez asupra ei cu un ochi critic. Prelegerile fuseseră înregistrate și ar fi putut fi publicate imediat. Însă analiza lor era departe de a se fi încheiat. A le publica în acea formă ar fi fost un dezastru aproape la fel de mare ca și publicarea manuscrisului produs și abandonat cu douăzeci și cinci de ani mai devreme la Princeton. Ceea ce lipsea din materialul pe care îl adusesem la St. Andrews erau lucrurile noi pe care aveam să le aflu din reacțiile publicului meu. Un exemplu foarte nimerit este chiar problema la care am făcut deja aluzie, și anume ideea că relația dintre virtute și fericire în gîndirea socratică este o relație de identitate. Această interpretare nu ar fi fost posibilă fără ca textele să-mi ofere dovezi solide. Ce altceva ar fi putut să vrea să spună Socrate atunci cînd a afirmat că virtutea este „țelul (σκοπός) pe care fiecare trebuie să-l aibă în vedere în existența sa, *toate* acțiunile, ale sale cît și ale cetății, orientate în scopul ca dreptatea și *sōphrosynē* să fie prezente în cel care urmează să ajungă la fericire" (*Gorgias*, 507d)? Dar în timpul seminarului ce a urmat prelegerii în care susținusem această teză am fost energic combătut. Ian Kidd a arătat că a-i atribui o asemenea poziție lui Socrate ar însemna să anihilezi opoziția dintre el și stoici, lucru pe care o judecată istorică solidă nu l-ar putea permite. Am recunoscut justețea criticilor sale, mărturisind-o într-una din următoarele prelegeri din aceeași serie. Dar a găsi exact termenii în care se definește adevărata relație dintre virtute și fericire în expunerea de către Platon a concepției lui Socrate a fost o sarcină mult mai greu de îndeplinit. Mi-au fost necesari mai bine de doi ani ca să reușesc să descopăr soluția la această problemă extrem de spinoasă.[51]

Și acesta este doar unul din lucrurile care au trebuit îndreptate înainte ca imaginea filozofiei socratice pe care o conturasem în acele

prelegeri să fie gata de tipar. O altă problemă a fost ironia lui Socrate. Nimic din ceea ce îl privește, după părerea mea, nu fusese mai rău înțeles în studiile anterioare. Conform unei interpretări greșite care se impusese practic cu autoritate — fiind inclusă chiar și în dicționare — ironia socratică era luată drept *viclenie* socratică, fie malițioasă, așa cum este făcut să o vadă Thrasymachos în *Republica*[52], fie benignă, așa cum s-a înțeles adesea că o prezintă Alcibiade în *Banchetul*[53]. Avea să treacă multă vreme pînă să reușesc să-mi dau seama exact *de ce* interpretarea aceasta era eronată. Acest lucru s-a întîmplat cu prilejul unei conferințe despre „ironia socratică" ce a avut loc la Cambridge[54], la trei ani după susținerea unei prelegeri pe aceeași temă la St. Andrews; prelegerea respectivă îmi apărea acum cu totul inadecvată: nu făcuse altceva decît să identifice componenta ironică din caracterul lui Socrate (pe care l-am descris, destul de nimerit, ca „un colaj de ironii"), nereușind să vadă că ironia servește drept vehicul al declarației sale de ignoranță, care poate fi înțeleasă numai dacă este privită ca o negare a unui anume fel de cunoaștere, simultană cu afirmarea unuia diferit. Consider această propunere fundamentală, motiv pentru care am inclus-o în primul capitol al cărții de față. Însă prin aceasta nu vreau să spun că ar putea să se impună de la sine, fără sprijinul esențial al argumentelor. Ele sînt cuprinse în articolul publicat la scurt timp după aceea, "Socrates' Disavowal of Knowledge" (1985), în care am pledat sistematic pentru ideea că negarea cunoașterii este „o ironie complexă", o figură de stil în care ceea ce se spune este și nu este ceea ce se sugerează. Un rezumat al acestei demonstrații poate fi găsit în nota suplimentară 1.1, „Ironiile complexe din filozofia lui Socrate".

Cealaltă prelegere de la St. Andrews în care analizei mele îi lipsise adîncimea a fost cea despre *elenchos*-ul socratic. Nu că aș vrea să retrag ceva din ceea ce am spus acolo. Afirmația că *elenchos*-ul este o metodă de investigație filozofică — nu doar un simplu mijloc de a produce confuzie în gîndirea interlocutorilor, așa cum îl prezintă Richard Robinson în cartea sa, *Plato's Earlier Dialectic*[55] — este foarte corectă. În prelegerea mea am susținut, contrar lui Robinson, că deși *elenchos*-ul este adversativ, deși are o formă predominant negativă, scopul său este puternic pozitiv: acela de a descoperi și apăra adevărata doctrină morală.[56] Am avut, cred, dreptate să subliniez acest lucru și să afirm totodată[57] că ceea ce intenționa Socrate să descopere prin acest mijloc era cunoaștere, nu numai convingere adevărată. Am avut dreptate, de asemenea, să restrîng raza de acțiune a *elenchos*-ului, considerînd, ca și Woodruff[58], că în dialogurile timpurii acesta este folosit numai pentru testarea teze-

lor morale, nu şi a celor metafizice sau epistemologice: contrar atitudinii sale din perioada de mijloc a creaţiei lui Platon, acest Socrate timpuriu foloseşte *elenchos*-ul exclusiv pentru căutarea adevărului moral, rămînînd de la început şi pînă la sfîrşit un moralist decis, care nu se aventurează niciodată într-un raţionament metaelenctic destinat să pună la încercare validitatea metodei sale de investigare sau adevărul presupunerilor sale ontologice. Şi am avut, în sfîrşit, dreptate să insist asupra importanţei pe care o are recomandarea frecvent pronunţată de Socrate: „Spune numai ceea ce crezi." Richard Robinson îşi dăduse bine seama de prezenţa acestei reguli în raţionamentul socratic.[59] Dar nici el, nici altcineva nu au sesizat importanţa metodologică a acestei reguli — faptul că forţa ei de acţiune este aceea *de a exclude orice dezbatere care porneşte de la premise neenunţate*, ceea ce diferenţiază dialectica socratică de cea a lui Zenon, şi chiar (din cîte ştim) de toate formele anterioare de dialectică.

Îmi clarificasem deja toate aceste aspecte ale *elenchos*-ului în momentul în care am atacat subiectul în cadrul seriei de Prelegeri Gifford de la St. Andrews. Eram însă la fel de nelămurit în privinţa „enigmei *elenchos*-ului", aşa cum denumisem, în seminariile ţinute de-a lungul anilor precedenţi, următoarea întrebare: cum se face că Socrate se aşteaptă să ajungă la adevăr cu ajutorul unei metode argumentative care prin natura ei nu poate testa decît coerenţa? Conform teoriei despre cunoaştere a lui Donald Davidson, coerenţa ar fi o condiţie suficientă pentru a se ajunge la adevăr.[60] Însă nimeni, cu atît mai puţin Davidson însuşi, nu l-ar putea vedea pe Socrate în postura unui davidsonian cu puteri supranaturale de prezicător, cu două milenii şi jumătate înaintea vremii sale. Dacă este să respectăm informaţia cuprinsă în textele de care dispunem, nu-i putem atribui lui Socrate nici o *teorie epistemologică*.[61] Dar atunci ce explicaţie rezonabilă am putea da convingerii lui că a atins adevărul moral cu ajutorul raţionamentelor sale elenctice? M-am luminat asupra acestei chestiuni abia atunci cînd am ajuns să mă întreb: nu este oare posibil ca Socrate să fi lansat pur şi simplu nişte ipoteze, fără ca ele să fi fost susţinute de vreo teorie filozofică? Acest lucru ar veni în sprijinul ideii că *elenchos*-ul are un rol mai important decît acela de a puncta incompatibilitatea dintre o anume convingere falsă a interlocutorilor săi şi celelalte convingeri ale lor, din care Socrate ar deduce negaţia celei dintîi. Să presupunem că Socrate ar fi considerat că adevărul moral pe care îl căuta exista deja *în* fiecare din interlocutorii săi sub forma convingerilor lor adevărate, la care avea acces în confruntările sale elenctice cu ei, şi că putea *oricînd* conta pe prezenţa acestor convin-

geri în minţile lor şi le putea folosi ca premise de la care să deducă apoi negaţia tezelor lor false. *Din acest moment*, convingerea lui Socrate că putea descoperi adevărul moral cu ajutorul raţionamentelor sale elenctice nu mi s-a mai părut atît de lipsită de temei. Aceasta era noua cale de abordare a problemei pe care aveam s-o aplic în "The Socratic Elenchus" (Vlastos 1983a)[62] şi la care am ajuns numai după ce am susţinut acea conferinţă despre *elenchos* din seria Prelegerilor Gifford în 1981.

La mai puţin de doi ani de la întoarcerea mea la Berkeley, norocul mi-a surîs din nou pe neaşteptate. Am fost invitat la Cambridge pentru a colabora în calitate de *Distinguished Professorial Fellow* la Christ's College şi de conferenţiar la Facultatea de Studii Clasice a Universităţii. Faţă de Cambridge aveam de mult o datorie de recunoştinţă, încă din anii de dinainte de război. Mă dusesem acolo în 1938, încă nehotărît în privinţa viitorului meu, încercînd să-mi descopăr chemarea. Venisem în calitate de cercetător independent, neînhămat la nici un proiect de cercetare, neataşat nici unui colegiu, fără nici un statut în universitate, unica mea legătură cu ea fiind un permis de bibliotecă. Cel care mă atrăsese acolo era Cornford. Lucrările lui îmi inspiraseră şi-mi călăuziseră studiile asupra lui Platon şi îmi doream să pot comunica mai îndeaproape cu el. Deşi nu-i puteam pretinde nimic pe linie instituţională şi deşi tocmai suferise o pierdere traumatizantă prin moartea fiului său în Spania, mi-a oferit cu generozitate ocazia de a-l întîlni. În cursul discuţiei noastre am ridicat obiecţii la opinia sa referitoare la povestea creaţiei din *Timaios*. M-a încurajat să-mi aştern în scris părerea, iar după ce am făcut-o mi-a spus: „Nici acum nu m-ai convins. Dar articolul trebuie să apară în *Classical Quarterly*." Acesta s-a dovedit mai tîrziu a fi un moment decisiv al vieţii mele — marcînd sfîrşitul neliniştilor mele profesionale, primirea în rîndurile cercetătorilor activi din domeniul filologiei clasice. A fost darul celui mai mare platonician al vremii sale către un tînăr necunoscut.

Şederea mea la Cambridge în 1983 s-a bucurat de cele mai favorabile auspicii. În calitate de *Visiting Fellow* la Christ's College, fiind membru cu drept de vot în consiliul de conducere al colegiului în timpul acelui an, am avut rara şansă de a privi din interior ceva încă necunoscut în Statele Unite şi Canada: o distinsă instituţie de învăţămînt superior complet autonomă. În afara unui curs magistral, statutul meu profesoral mai impunea coordonarea unui singur seminar — dar ce seminar s-a dovedit a fi acesta! De-a lungul întregii mele vieţi nu mai trecusem printr-o asemenea experienţă. Aproape toţi participanţii erau profesori universitari, numărînd printre alţii unii dintre cei mai buni specialişti în

filozofia antică. Faptul că puteam expune săptămînal concluziile despre Socrate la care ajunsesem pînă atunci a fost cea mai benefică încercare la care fusesem vreodată supus. Tot materialul folosit în prelegerile de la St. Andrews, ca şi punctele de extremă controversă asupra cărora continuasem să reflectez s-au bucurat de discuţii critice în acel seminar, ca şi de răsturnări de poziţie în timpul discuţiilor personale.

Cele mai rodnice dintre aceste discuţii le-am avut cu Myles Burnyeat, acum *Laurence Professor*, al patrulea urmaş al lui Cornford la catedră. Pînă să ajung la Cambridge, Burnyeat publicase deja o serie de lucrări pe care le salutasem ca pe cele mai bune studii la *Theaitetos* scrise în timpul vieţii mele — mai bune decît ale lui Cornford, la fel de sensibile la textul lui Platon, dar de departe mai viguroase din punct de vedere filozofic. În plus, maniera sa de abordare părea perfect congruentă cu a mea. Astfel, pentru a cita un singur exemplu, în lucrarea sa despre maieutica lui Socrate ("Socrates' Midwifery") demonstrase concludent că metafora moşitului este o invenţie a lui Platon, străină lui Socrate din dialogurile timpurii — o teză pe care o expusesem şi eu la Princeton şi Berkeley, dar fără subtilitatea analizei textuale şi forţa argumentaţiei critice dovedite de Burnyeat în articolul său. Într-o discuţie, Burnyeat are acel preţios dar de a vedea încotro baţi înainte să-ţi atingi scopul şi de a te ajuta să-ţi duci la capăt ideea fără să încerce să se impună. Cu ajutorul său, am ajuns la soluţia propusă pentru „enigma *elenchos*-ului"[63]. Şi totuşi, nu ştiu încă dacă este sau nu de acord cu ea. Cele mai multe lucruri despre Platon le-am învăţat *mulţumită lui* Irwin, dar *de la* Burnyeat.

În timp ce mă aflam încă la Cambridge, norocul mi-a surîs pentru a treia oară de cînd mă pensionasem: am fost invitat să susţin a doua serie a proaspăt instituitelor Prelegeri Townsend, la Cornell. Această universitate fusese pentru mine o *alma mater* filozofică. Aici predasem pentru prima oară filozofia greacă la nivel avansat — şi totodată începusem să studiez eu însumi filozofia analitică modernă. Ca student licenţiat la Harvard avusesem prea puţine contacte cu acest gen de filozofie, căci îndrumătorul meu, A.N. Whitehead, îmi acordase prietenia şi încurajările sale, dar nu mă învăţase mare lucru despre filozofia contemporană, decît, cel mult, propria sa filozofie, împreună cu un Platon foarte whiteheadianizat[64] — o mixtură năucitoare, de ale cărei efecte am reuşit din fericire să mă limpezesc curînd după ce am părăsit Harvardul, începînd să-l studiez eu însumi pe Platon în timp ce le predam filozofia studenţilor de la Queen's în Canada. La Cornell, în clubul nostru de discuţii filozofice, am ingerat doze mari de epistemologie analitică de la Norman Malcolm, Max Black, Arthur Murphy şi studenţii lor. Cam toate cunoş-

tinţele mele de filozofie contemporană le-am dobîndit la Cornell, în calitate de student licenţiat ce-şi depăşise vîrsta, deghizat în profesor. Astfel că invitaţia de a susţine seria de Prelegeri Townsend mi-a trezit un sentiment nu mult diferit de acela care îl ademeneşte pe absolventul de-acum albit de ani spre locurile frecventate în tinereţe. Dar nu numai o nostalgie plină de afecţiune făcea invitaţia de nerefuzat. Rareori am fost capabil să rezist ocaziei de a-mi testa prin viu grai, în faţa unui nou public, o lucrare importantă pe care tocmai o scrisesem. Ceea ce sporea tentaţia invitaţiei era posibilitatea de a reînnoda legătura cu Irwin, acum profesor la Cornell şi membru al Comitetului Townsend, şi de asemenea de a lua contact cu Gail Fine, cealaltă distinsă platoniciană de la Cornell[65], şi cu studenţii lor licenţiaţi[66], prezentîndu-mi ideile despre Socrate unui auditoriu care avea să cuprindă, ca şi la St. Andrews, atît clasicişti, cît şi filozofi, şi pe deasupra o atractivă brumă de nespecialişti.

Această carte cuprinde conferinţele pe care le-am susţinut atunci. Capitolele 1, 2, 3, 4, 5, 6 şi 7 sînt versiuni revizuite ale celor şapte prelegeri de la Cornell. Capitolul 8 se constituie din lucrarea mea de la Cambridge despre teoria etică a lui Socrate. El prezintă latura pozitivă a interpretării pe care o dau filozofiei morale a lui Socrate, pentru a completa poziţia mea din 1978 în controversa din *T.L.S.* Felul în care îl înţeleg pe Socrate acum a atins un grad de maturizare mult mai înalt decît cel din Prelegerile Gifford. Dar nu este nici definitiv, nici complet. Lucrez acum la nişte eseuri suplimentare, în care reiau Prelegerile Gifford. Aceste eseuri vor fi cuprinse într-un viitor volum de studii socratice, care va include de asemenea versiunile revizuite ale unor lucrări publicate anterior, "The Socratic Elenchus", "Socrates' Disavowal of Knowledge", ca şi articolul intitulat "The Historical Socrates and Athenian Democracy", în care mă voi exprima împotriva imaginii unui Socrate ideolog criptooligarhic, imagine recent promovată de cartea plină de succes a lui Stone.[67] Respingînd ideea că atitudinea lui Socrate este antipopulistă, susţin, în cel de-al treilea din aceste eseuri, că este *demofilă*, deşi nu strict *democratică*: nu putem să-i atribuim lui Socrate o teorie politică democratică, fiindcă el nu are nici un fel de *teorie* politică[68]. Cu toate acestea, dă dovadă de sentimente politice şi de relaţii de loialitate foarte puternice. Cît de profund democratice, în înţelesul larg al cuvîntului[69], sînt *acestea* putem vedea comparîndu-l în această privinţă cu Platon din *Republica*. A nu îngădui accesul la întrebările morale decît unei elite restrînse[70], aşa cum face Platon în cărţile IV–VII ale acestei lucrări, înseamnă a oblitera perspectiva socratică care le deschide tuturor calea către viaţa filozofică. Dacă „viaţa neexaminată nu

merită trăită de un om" (*Apologia*, 38a), atunci, reducînd precum Platon examinarea vieții la o elită, ar părea că pentru Socrate viața nu merită trăită de marea masă de oameni.

În urmă cu treizeci de ani, lucrările despre Socrate apăreau extrem de rar în publicațiile științifice în limba engleză. Astăzi ele se publică din belșug.[71] Este un privilegiu pentru mine că am putut contribui la acest avînt al dezvoltării studiilor socratice, care a început în anii '60, o dată cu publicarea cărții regretatului Laszlo Versenyi, *Socratic Humanism* (1963), a volumelor lui Michael O'Brien, *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind* (1967), și Norman Gulley, *The Philosophy of Socrates* (1968), ca și a celei de-a doua părți a volumului III din lucrarea lui W.K.C. Guthrie, *History of Greek Philosophy* (1969). Pentru mine, schimbarea de perspectivă a început cu articolul din 1964 al lui Santas, "The Socratic Paradox", care pentru prima oară a făcut lumină într-unul din desișurile ciudățeniei lui Socrate, explicînd cu succes o teză care multă vreme mi s-a părut a fi fost susținută de Socrate cu încăpățînare, contrar bunului-simț. În cartea de față eforturile mele întîmpină aceleași dificultăți. Multe din propunerile pe care le fac sînt subiecte de controversă, unele chiar în foarte mare măsură. Fiind perfect conștient de acest lucru, am preferat să nu le prezint într-un context de dispută, căci atunci ar fi trebuit să scriu un alt fel de carte, care să se adreseze mai degrabă experților decît „cititorilor obișnuiți" ai operei lui Platon.

Așa cum spuneam la început, intenția mea nu este să distrag cititorul de la povestirea lui Platon, ci să îl invit la o lectură mai atentă. Dacă cartea mea nu se va dovedi, în urma unei analize profunde, cea mai rezonabilă interpretare a textelor socratice de care dispunem, atunci poate fi aruncată la coș. Nu are nici o valoare dacă nu reușește să facă scrierile lui Platon mai ușor de înțeles decît pot fi înțelese fără ajutorul ei. Orice comentariu care nu duce la acest rezultat este lipsit de utilitate. Iar cititorii care vor găsi îndeajuns de mult bun-simț în propunerile mele încît să le privească cu un ochi critic, sper că nu vor refuza să-mi comunice reproșurile lor justificate. Am făcut greșeli în trecut și cu siguranță voi mai face și altele în viitor. Cel ce mi le semnalează îmi este un bun prieten.

Țin să le mulțumesc în special colegilor din departamentul de filozofie de la Berkeley pentru că m-au primit în rîndurile lor după retragerea mea de la Princeton din 1976; mi-au oferit, cu o incredibilă generozitate, cele mai bune condiții atît pentru a preda cît și pentru a-mi continua cercetările; m-au păstrat alături de ei, cu titlul de profesor emerit,

după cea de-a doua retragere a mea, în 1987, o onoare pe care aproape că nu o meritam, căci nu predasem decît în calitate de *Visiting Professor* la universitatea lor.

Îi mulțumesc lui Terry Irwin, care, de parcă tot ajutorul pe care mi-l dăduse deja nu fusese îndeajuns, s-a oferit din proprie inițiativă, cu toată generozitatea ce-l caracterizează, să recitească prezentul manuscris, făcînd numeroase comentarii critice, dintre care unele au dus la corecturi.

Le mulțumesc celor care m-au instruit în folosirea unui computer Mackintosh, în special lui Alan Code, dar şi lui Steve White şi Henry Mendel, pentru răbdarea pe care au avut-o cu elevul înapoiat care am fost şi pentru că au îndurat să fie deranjați de telefoanele mele disperate la orice oră din zi sau noapte, de fiecare dată cînd ajungeam în vreun impas. Fără să stăpînesc acest aparat, mă îndoiesc că aş fi fost vreodată capabil să produc manuscrisul de față.

IRONIA SOCRATICĂ[1]

Ironia, după Quintilian, este figura de limbaj (sau tropul) prin care „se sugerează contrariul a ceea ce se spune" (*contrarium ei quod dicitur intelligendum est*)[2]. Formula sa a supraviețuit în timp; ea a fost preluată de dicționarul dr Johnson („modalitate de vorbire în care sensul este contrar cuvintelor" [*mode of speech in which the meaning is contrary to the words*, 1755]) și se regăsește practic intactă în dicționarul *Webster*: „Ironia este folosirea cuvintelor pentru a exprima ceva diferit de sensul lor literal — și în special opusul acestuia". (*Irony is the use of words to express something other than, and especially the opposite of [their] literal meaning.*) Iată un exemplu cît se poate de simplu și de banal: un turist britanic care aterizează la Los Angeles în toiul unei averse de ploaie exclamă: „Frumoasă vreme aveți aici!" Numind „frumoasă" vremea detestabilă el sugerează fără nici o dificultate contrariul a ceea ce spune.

De ce să vrem să răstălmăcim astfel sensul „literal" al cuvintelor — adică cel stabilit și acceptat în comun —, dîndu-le un sens atît diferit, poate chiar opus? Din spirit de glumă, în primul rînd, și, în al doilea rînd, pentru a denigra. Sau poate din ambele motive deodată, ca în explicația pe care o dă Mae West atunci cînd refuză invitația președintelui Gerald Ford de a participa la un dineu oficial la Casa Albă: „Prea mult drum de făcut pentru o singură masă". Gluma cu adresă personală nu încalcă regulile politeții fiindcă este încununată de un zîmbet intelectual.

O a treia posibilă utilizare a ironiei a fost atît de puțin remarcată[3] încît nici nu poartă un nume. Voi porni de la un exemplu concret pentru a o identifica. Paul, considerat în general un student bun, nu este în formă astăzi. Se împotmolește de cîteva ori în timpul unei discuții cu profesorul său, exasperîndu-l într-atît încît acesta izbucnește: „Paul, astăzi ești de-a dreptul genial". Paul se simte respins și aruncat în întuneric.

Dar din ce motiv? Ce a greşit atît de rău? I-au lipsit ordinea şi rigoarea? Dicţia lui a fost neclară şi dezlînată? S-a exprimat negramatical, incorect din punct de vedere sintactic? Nu s-a pregătit şi nu s-a informat bine? A fost confuz, incoerent, s-a contrazis singur? Căreia din aceste categorii îi aparţine greşeala sa? Nu a primit nici o explicaţie. A fost pus în faţa unei enigme pe care trebuie să o rezolve singur. Deşi, desigur, acest gen de ironie nu apare frecvent, el nu este atît de rar pe cît s-ar putea crede. Această intenţie lipseşte cu desăvîrşire doar din formele cele mai simple — ca în primul exemplu pe care l-am dat. Nu acesta este cazul celui de-al doilea exemplu. Mae West ne îndepărtează glumind de la motivele pentru care refuză acea invitaţie cu margini poleite. Iată ce vrea ea să sugereze: „Dacă ai cît de cît minte, ai să înţelegi că nu acesta este adevăratul motiv. Încearcă să ghiceşti care ar putea fi acela".

Cînd ironia se transformă într-o şaradă, riscă să nu mai fie înţeleasă. În cel mai rău caz, ascultătorul poate chiar să nu o perceapă deloc. Dacă Paul ar fi fost un înfumurat, cu totul incapabil de autocritică, ar fi putut interpreta această remarcă în propriul său interes, umflîndu-se în pene la gîndul că la urma urmei trebuie să fi zis *ceva* genial. Am spune în această situaţie că înşelătoria s-a produs împotriva voinţei vorbitorului. Căci dacă profesorul ar fi avut intenţia să fie ironic el n-ar fi putut dori în acelaşi timp să inducă în eroare. Aceste două intenţii sînt contradictorii; în măsura în care prima a fost îndeplinită, cea de-a doua este exclusă. Reiese clar din toate trei exemplele de mai sus că nu a existat nici o intenţie de a induce în eroare. Şi nu este vorba de o caracteristică întîmplătoare a acestor cazuri, aşa cum putem vedea referindu-ne din nou la definiţia iniţială. Din ea putem deduce că dacă turistul ar fi avut intenţia de a amăgi pe cineva — de exemplu pe soţia sa rămasă la Londra — dîndu-i de înţeles că vremea era frumoasă la Los Angeles în momentul în care telefona, n-ar fi putut-o face spunîndu-i *ironic* la telefon: „E vreme frumoasă aici!" Căci a spune asta ironic este a o spune cu intenţia ca prin „frumoasă" să se înţeleagă contrariul; şi dacă ea ar înţelege acest lucru, atunci n-ar mai fi indusă în eroare: în acel moment, vremea din Los Angeles *era* într-adevăr cu totul altceva decît „frumoasă".

Observaţia este atît de importantă, încît s-ar cădea probabil să dăm un exemplu în plus. Un escroc intră în posesia unui inel despre a cărui piatră ştie că este falsă şi le spune unor persoane pe care caută să le tragă pe sfoară: „V-ar interesa un diamant?" A numi aceasta „ironie" înseamnă a te recunoaşte total străin de sensul acestui cuvînt. Definiţia ne spune de ce: pentru a reuşi să-şi înşele cumpărătorii, trebuie să dorească să le transmită sensul literal al cuvîntului „diamant". Ca să-l vedem uti-

lizînd ironic acelaşi cuvînt, ar trebui să ne închipuim o situaţie în care escrocul ar avea o intenţie diferită, de exemplu aceea în care i-ar spune fiicei lui de zece ani, cu o sclipire plină de înţeles în priviri: „Draga mea, te-ar interesa un diamant?" Să presupunem că i-ar pune aceeaşi întrebare fără să-i facă vreun semn din ochi. Ar mai fi vorba atunci de ironie? Poate că da, dacă am fi convinşi că nu încearcă să o păcălească: nu mai are cinci ani, ci zece, e destul de mare ca să ştie că, dacă acea tinichea ar fi un inel cu diamant, ar valora mii de dolari şi tatăl ei nu l-ar mai scăpa din ochi. Dacă am considera că intenţia lui a fost să-i testeze inteligenţa şi bunul-simţ, atunci încă am mai putea-o numi ironie: un frumos exemplu din cadrul genului enigmatic. Iar în cazul în care fetiţa nu ar trece testul, remarca, nefiind făcută cu intenţia de a înşela, ar rămîne ironică. Tot astfel, profesorul ar fi putut rosti cuvîntul „genial" fiind perfect conştient de posibilitatea ca Paul să nu observe ironia şi să ia critica drept laudă — ştiind aceasta şi totuşi vrînd, din motive personale, să-şi asume riscul.

O dată convenite aceste lucruri, ne aşteaptă o surpriză: întorcîndu-ne la greci descoperim că intenţia de a înşela, atît de diferită de sensul pe care îl dăm acum cuvîntului *ironie*, era o valoare curentă a etimonului *eirōneia, eirōn, eirōneuomai*[4]. Aceasta reiese din primele trei menţiuni ale cuvîntului ce figurează în corpusul de texte atice păstrat, toate trei la Aristofan. În *Viespile* (174), exclamaţia ὡς εἰρωνικῶς se referă la minciuna lui Philocleon, care pretinde că îşi scoate măgarul din ocolul familial pentru a-l face judecător. În *Păsările* (1211), verbul εἰρωνεύομαι trimite la Isis, care încerca să intre prin fraudă în cetatea păsărilor. În sfîrşit, în *Norii* (449), εἴρων, prins între două cuvinte cu semnificaţia „alunecos", figurează într-un „catalog de termeni injurioşi meniţi a fi adresaţi unui adversar redutabil din cadrul unui proces"[5]. Întîlnim alte exemple similare în textele secolului al IV-lea. Demostene (*Filipica* I, 7) foloseşte termenul εἰρωνεία atunci cînd se referă la cetăţenii care încearcă să scape prin minciună de o apăsătoare datorie publică. În *Legile* (901e), atunci cînd Platon prescrie pedepsele pentru diversele tipuri de eretici, el desparte tagma ipocriţilor, τὸ εἰρωνικὸν εἶδος, pentru care nici moartea nu este o condamnare suficientă, de categoria celor care, deşi la fel de vinovaţi, îşi recunosc făţiş impietatea, şi trebuie pedepsiţi doar prin încarcerare şi mustrare. În *Sofistul*, descriind dialectica lui Socrate ca o formă superioară de *sophistikē*[6], Platon o opune acelei *sophistikē* banale practicate de sofiştii obişnuiţi, pe care îi consideră creatorii unei forme iluzorii (*eirōnikon*) ai acestei arte. Nu pe Socrate îl numeşte Platon *eirōn*, ci pe marii săi rivali, pe care îi crede nişte impostori (268a-b).

Cît de legat este sensul cel mai comun al lui *eirōn* de ideea lipsei de sinceritate putem vedea din imaginea pe care o primește la Aristotel și Teofrast. Deși înfățișat izbitor de diferit — odios la Teofrast, destul de simpatic[7] la Aristotel — el are o trăsătură constantă[8]: disimulează intenționat în tot ceea ce spune despre sine. În cazul lui Socrate, Aristotel adoptă o perspectivă mai indulgentă asupra acestei disimulări. Dîndu-i rolul de *eirōn*, el îl opune fanfaronului (*alazōn*) și îl preferă acestuia, fiindcă își arogă niște calități meritorii, iar motivul pentru care și le atribuie — „pentru a evita ostentația" — este, în opinia lui Aristotel, acceptabil (*Etica nicomahică*, 1127b23–6), deși, trebuie remarcat, nu și lăudabil. Trăsătura care stîrnește admirația lui Aristotel față de Socrate este cu totul alta: indiferența sa față de întorsăturile sorții (*apatheia*), și nicidecum εἰρωνεία, îl face să vadă în Socrate „un suflet mare" (*megalopsuchos*, *Analitica a doua*, 98a16–24; *cf.* D.L., VI, 2). La Teofrast, *eirōn*-ul este flagelat fără milă[9], prezentat ca un individ care trișează sistematic[10], un ipocrit veninos[11], obișnuit să se protejeze prin camuflaj[12].

Iată cum îl vede Trasymachos pe Socrate în acel celebru pasaj în care se referă la „obișnuita" *eirōneia* socratică:

> Tl *Republica*, 337a „Pe Heracle! spuse. Iată prefăcătoria obișnuită a lui Socrate (εἰωθυῖα εἰρωνεία). Le prezisesem acestor oameni că vei refuza să răspunzi și că vei simula neștiința (εἰρωνεύσοιο) și vei face orice mai degrabă decît să dai un răspuns, dacă te întreabă cineva ceva."

Trasymachos îl acuză pe Socrate că minte atunci cînd susține că el însuși nu are un răspuns la întrebarea pe care le-o pune celorlalți: cu siguranță că are, protestează Trasymachos, dar se preface că nu pentru a o păstra în siguranță bine ascunsă și apărată, în timp ce pe a noastră o atacă violent și o sfîșie în bucăți. Deci nu putem accepta traducerea lui aici ca „ironie" (Bloom, Grube, Shorey)[13]; dacă această traducere ar fi cea corectă, atunci și minciuna ar fi o formă recunoscută de ironie[14].

Valoarea pe care o are termenul εἰρωνεία în toate textele atice citate mai sus, de la Aristotel și pînă la Teofrast, ne-ar putea ușor conduce la o concluzie pripită: *de vreme ce* este atît de frecvent folosit în această perioadă pentru a descrie vorbirea sau comportamentul viclean, intenționat derutant, *trebuie neapărat* ca Platon să-l fi utilizat numai cu acest sens atunci cînd s-a referit la Socrate? Este ceea ce au afirmat mulți elenișți de marcă, printre ei numărîndu-se și Burnet[15], Wilamowitz[16] și Guthrie[17]. Aș vrea să demonstrez cît de periculoasă poate fi o asemenea deducție. Din faptul că un cuvînt este folosit cu un anumit sens în multiple cazuri nu rezultă că nu poate avea un sens net diferit în altele.

Astfel de deducții statistice conțin întotdeauna un grad de risc, iar această deducție este cu siguranță falsă. Să luăm în considerație următorul exemplu:

T2 *Gorgias*, 489d-e: (A) Socrate: „Însă spune-mi iarăși de la început, pe cine numești *mai buni*, din moment ce nu pe cei ce sînt *mai tari*? Și, minunatule om, fii un dascăl mai blînd, ca să nu mă faci să fug de la tine." Callicles: „Mă iei peste picior (εἰρωνεύῃ), Socrate."

(B) Socrate: „Mă jur că nu, o Callicles, pe Zethos, de care te foloseai mai înainte ca să-ți bați joc mult și bine (πολλὰ εἰρωνεύου) de mine."[18]*

În (A), Callicles protestează împotriva lui Socrate, care își atribuie rolul de discipol al său — ironia este transparentă, căci, neîndoios, Callicles este cel care s-a simțit tratat ca un elev de către Socrate chiar de la bun început. În (B), Socrate îi răspunde, arătînd că, pentru a-l lua peste picior, Callicles îl asemănase mai devreme cu nefericitul Amphion și folosise replica fratelui acestuia, Zethos, spunînd că desfigurează „o atît de nobilă natură sufletească sub o deghizare copilărească" (*Gorgias*, 485e–486a, *idem*, p. 343). Ambele personaje se acuză reciproc de batjocură, fără să-și reproșeze însă nici cea mai mică intenție de a induce în eroare. În nici unul din cazuri nu se pune problema disimulării, vicleniei sau a răspunsurilor evazive — nu mai mult decît dacă ar fi recurs la injurii brutale, numindu-se unul pe altul „porc" sau „bou".

Nu mai puțin util demonstrației mele este următorul fragment din *Rhetorica ad Alexandrum* (un tratat al unui autor necunoscut, datînd probabil din secolul al IV-lea)[19]:

T3 *Eirōneia* este (A) a spune un lucru pretinzînd că nu-l spui sau (B) a te referi la lucruri cu nume opuse realității lor. (XXI)

Din prima parte a definiției (A) nu reiese nimic nou: *eirōneuein* este unul din numeroasele trucuri ale meseriei pe care acest tratat le oferă retorului[20]. Nu același lucru se poate spune despre (B), așa cum se vede mai clar din exemplul dat de autor:

T4 Evident, acei oameni de onoare (οὗτοι μὲν οἱ χρηστοί) au adus multe prejudicii aliaților noștri, în timp ce noi, ca niște netrebnici ce sîntem, le-am adus multe avantaje (*loc. cit.*).

Utilizarea cuvîntului χρηστοί aici amintește de versul din monologul cu care Strepsiade deschide piesa *Norii* a lui Aristofan: „acest tînăr de

* Trad. de Alexandru Cizek, în Platon, *Opere* I, p. 347, Ed. Șt. și Enc., București, 1975. *(N.t.)*

calitate" (ὁ χρηστὸς οὗτος νεανίας), spune bătrînul despre fiul său cel netrebnic[21]. Iată deci cel mai pur exemplu de ironie, constînd în zeflemea total lipsită de vreo intenție de mistificare.

La ce concluzie ne poate duce următoarea stare de fapt? Într-un număr apreciabil de texte atice (dintre care m-am referit deja la opt; aș fi putut adăuga mult mai multe de același gen) cuvîntul εἰρωνεία apare cu sensul de reprezentare intenționat mistificată, dar în cel de-al nouălea fragment (T2) îl găsim cu înțelesul de zeflemea, fără nici o altă conotație. Același sens îl are cuvîntul și în partea a doua (B) a celui de-al zecelea fragment (T3), unde un retor pe deplin familiarizat cu utilizarea termenului în secolul al patrulea dă o definiție la εἰρωνεία care îl anticipă atît de clar pe Quintilian, încît cele două definiții sînt perfect echivalente: fiecare dintre ele descrie același act de vorbire, văzut pe de o parte din perspectiva locutorului — în T3 (B) — și pe de altă parte din cea a destinatarului — la Quintilian. Se poate găsi o explicație acestui fenomen lingvistic? Firește că da; nu trebuie decît să facem o comparație cu utilizarea verbului „a pretinde". A spune că un ipohondru „pretinde" că este bolnav și că un impostor „pretinde" că are relații sus-puse este tot una cu a spune că acești oameni sînt niște escroci: „a afirma eronat" este sensul de bază al lui *a pretinde*. Dar există contexte unde „a pretinde" depășește afirmația falsă, fiindcă depășește însăși falsitatea. Astfel se întîmplă atunci cînd, referindu-ne la niște copii, spunem că ei „pretind" că jetoanele lor colorate sînt bani („bani de jucărie" îi numesc ei), sau că păpușile le sînt bolnave, sau că acestea mor sau merg la școală. La fel am putea spune că escrocul din exemplul nostru „pretinde" că piatra inelului de tinichea este un diamant veritabil atunci cînd i-l oferă fiicei sale, ceea ce este cu totul altceva decît dacă l-ar arăta unor persoane pe care ar încerca să le înșele. Faptul că cea de-a doua utilizare a lui „a pretinde" este cea mai comună (și, logic vorbind, cea primară) nu blochează o utilizare secundară a cuvîntului, tangențială primeia. Această utilizare adiacentă, total străină vreunei intenții de înșelăciune, se bazează pe acea „suspendare voită a neîncrederii" prin care intrăm în lumea fictivă a imaginației din artă sau în joc. Acesta este sensul lui „a pretinde" pe care l-am putea invoca pentru a elucida, de exemplu, tonul ironic al remarcii lui Mae West: am putea spune că ea „pretinde" că lungimea călătoriei este motivul pentru care refuză invitația, ceea ce ar fi complet absurd dacă „a pretinde" este folosit cu sensul lui primar. Nu e vorba aici de vreo o afirmație falsă, căci Mae West nu face nici o afirmație: ea ne ia pur și simplu peste picior.

Iată aici, cred, o explicație a faptului că, deși termenii *eirōn, eirōneia, eirōneuomai* sînt folosiți de obicei pentru a sugera lipsa de sinceritate,

ei pot fi utilizați în mod alternativ fără să se facă nici o astfel de trimitere și, contrar concluziilor lui Burnet, Wilamowitz, Guthrie[22] sau Dover[23], așa și sînt utilizați de Socrate în unele contexte din opera lui Platon. Probabil că la vremea cînd εἰρωνεία s-a încetățenit în uzul limbii atice (pînă cel tîrziu în ultima treime a secolului al V-lea), cîmpul său semantic era deja la fel de amplu ca și cel al verbului „a pretinde" (*pretend* în engleza contemporană), iar *eirōn* avea conotații puternic negative — fiind folosit ca termen denigrator sau injurios — deoarece primul dintre cele două sensuri predomina mult ca utilizare asupra celui de-al doilea: a fi numit *eirōn* nu era cîtuși de puțin un compliment, ci putea fi chiar o insultă. Făcînd însă un salt de aproximativ trei sute de ani — din Grecia secolului al IV-lea î.Hr. pînă în Roma secolului I — descoperim o schimbare care ne-ar părea surprinzătoare dacă nu ne-am fi obișnuit de mult cu ea. Cuvîntul și-a pierdut de-acum conotațiile dezagreabile. Atunci cînd Cicero, căruia îi place să-și îmbogățească limba maternă transliterînd termeni din greacă, creează în acest mod cuvîntul latinesc *ironia*, împrumutul are o cu totul altă nuanță. Îmbăiat și îmbălsămat, el simbolizează acum culmea rafinamentului, eleganței și bunului gust:

T5 Cicero, *De Oratore*, II, 67: *Urbana etiam dissimulatio est, cum alia dicuntur ac sentias... Socratem opinor in hac* ironia *dissimulantiaque longe lepore et humanitate omnibus praestitisse. Genus est perelegans et cum gravitate salsum...*[24]

Iar cînd Quintilian, două generații mai tîrziu, întărind utilizarea ciceroniană a termenului, îi prinde înțelesul în definiția citată mai sus, nu mai există nici urmă de îndoială că *ironia* s-a rupt cu totul de trecutul său de proastă reputație, devenind ceea ce avea să fie în limbile și în sensibilitatea Europei moderne: vorbire care exprimă contrariul a ceea ce se spune — instrumentul perfect al zeflemelei lipsite de intenția de mistificare. Sensul secundar al cuvîntului sursă în greaca clasică devine acum sensul de bază al termenilor derivați din el. *Eirōneia* s-a metastazat în ironie.

Ce anume a determinat această evoluție nu putem spune — din lipsa datelor lingvistice suficiente, nu se poate urmări creșterea în timp a prestigiului acestui cuvînt. Aș crede însă că putem spune *cine* anume a determinat-o: Socrate. Nu că ar fi atacat vreodată direct sensul cuvîntului — nu avem motive să credem că ar fi făcut-o. În nici una din surselc noastre *eirōneia* nu a fost pusă să joace rolul lui *F* din întrebarea sa „Ce este *F*?" și nici nu a fost supusă prin alte mijloace ciocanului său elenctic. Socrate a transformat cuvîntul nu teoretizînd asupra lui, ci dîndu-i un sens nou: o nouă formă de viață reprezentată de el însuși, ca o adevărată

încarnare a celei de-a doua accepții în epocă a temenului εἰρωνεία. Această formă a fost la fel de nevinovată de vreo legătură cu ideea de înșelăciune voită precum un copil care se preface că jetoanele sale de jucărie sînt bani, și la fel de departe de orice prefăcătorie precum jucătorii cinstiți, deși, spre deosebire de jucători, Socrate era plin de gravitate în zeflemeaua sa (*cum gravitate salsum*), foarte serios în jocul glumelor sale (*severe ludens*), un tip de personalitate necunoscut, neînchipuit pînă atunci, atît de frapant pentru contemporanii săi și atît de memorabil pentru posteritate, încît avea să vină o vreme, la secole după moartea sa, cînd oamenii educați nu se vor mai putea gîndi la ironie fără ca ea să le evoce amintirea sa. Iar atunci cînd s-a întîmplat acest lucru, înțelesul cuvîntului s-a modificat, căci imaginea lui Socrate ca *eirōn* paradigmatic a declanșat o schimbare în vechile conotații ale cuvîntului[25]. Apoi, datorită influenței ulterioare a imaginii socratice pe care o căpătase, valoarea marginală a termenului din perioada clasică a intrat în uzul permanent, normal și normativ: astfel, *eirōneia* a devenit *ironia*.

S-ar putea crede că am lansat aici o ipoteză riscantă, de aceea ar fi necesar să știm ce argumente există în sursele noastre care să demonstreze că Socrate a fost într-adevăr un mare ironist, așa cum l-au văzut Cicero și Quintilian.

Nimic din toate acestea la Aristofan. Antieroul Socrate din *Norii* apare sub diverse unghiuri din perspectiva multor persoane, dar niciodată ca ironist: este mult prea solemn ca filozof al naturii, înțelept sau hierofant, și prea nedemn de încredere[26] ca dascăl al tinerilor. Nici în piesa *Broaștele* (1491–9), unde e pomenit în treacăt, Socrate nu este prezentat ca ironist. Portretul său se conturează acum radical diferit. În afara atitudinii sale meditative — motiv pentru ca un simplu atenian să ia loc lîngă el — Socrate nu mai este o figură sinistră. Dar a rămas același cîrtitor, care își copleșește interlocutorii cu o trivialitate lipsită de gust prin ritualul solemn cu care despică firul în patru (ἐπὶ σεμνοῖσιν λόγοισι καὶ σκαριφησμοῖσι λήρων, 1496–7). Nici urmă de ironie în clevetirea acestui pierde-vară infatuat.

Să ne întoarcem acum către Xenofon. La prima vedere, s-ar părea că nici aici nu vom găsi ceea ce căutăm. În cea mai mare parte a *Memorabilelor*, spiritul acestui Socrate neobosit în demersul său didactic și de o seriozitate monotonă pare să nu scoată la iveală mai multe glume, zeflemele sau ghicitori decît filozoful naturalist ateist și „marele preot al celei mai subtile pălăvrăgeli"[27] din caricatura aristofanică. Din cînd în cînd însă, răzbate pînă la noi cîte o sclipire de o altă substanță[28], și în cele din urmă, în capitolul 11 al cărții a III-a, imaginea se schimbă radi-

cal. Acum, Socrate devine dintr-o dată frivol şi se duce în vizită la frumoasa Theodote[29]. Îi dă sugestii pentru a-şi mări clientela, iar ea îl invită să o asiste în căutarea de *philoi*. El ezită, invocînd numeroasele sale îndatoriri publice şi private şi adăugînd următoarele:

> T6 Xenophon, *Memorabilia*, III, 11, 16: „Am şi eu iubitele mele (*philai*), care nu nu-mi dau pace zi şi noapte, învăţînd de la mine filtre şi farmece."

De vreme ce Theodotei i se dă de înţeles, şi ea înţelege, că aceste „iubite" nu sînt, din păcate, decît nişte bărbaţi ofiliţi de vîrstă şi cu preocupări filozofice[30], nici nu se pune problema să fie indusă în eroare şi convinsă că oaspetele ei are acasă o herghelie de fete frumoase cărora le dezvăluie secretul licorilor de dragoste. Aşadar aici găsim în sfîrşit ceea ce Cicero şi Quintilian ar caracteriza drept *ironia*, deşi nu avem de-a face cu cel mai strălucit exemplu, căci în această situaţie, umorul este prea spilcuit şi artificial.

După vizita făcută Theodotei, Socrate din *Memorabilia* îşi reia platitudinile edificatoare ale stilului său moralizator, de care se debarasează însă în *Banchetul* lui Xenofon[31]. Acum ne dăm seama ce ar fi putut fi Socrate în *Memorabilia* dacă scopul strict apologetic al lucrării nu ar fi diminuat nuanţele portretului său pînă la tonuri de cenuşiu. Mizanscena convivală îl determină pe Xenofon să utilizeze culori strălucitoare, chiar ţipătoare. Întrebat fiind de care artă a sa se declară mai mîndru, Socrate răspune: de cea de mijlocitor (*mastropos*, IV, 56). Provocat la o întrecere în frumuseţe de către elegantul Critobul (V, 1 şi urm.), Socrate pledează pentru superioritatea trăsăturilor sale celor mai urîte — nasul cîrn, nările mari şi umflate — pe motiv că ceea ce este util este şi frumos (V, 6). Găsim aici o nouă formă de ironie, din cîte ştiu fără precedent în literatura greacă, specifică lui Socrate. Din lipsa unei denumiri mai potrivite, am să îi spun „ironie complexă"[32], pentru a nu se confunda cu ironiile simple la care m-am referit pînă acum în acest capitol. În ironia „simplă", ceea ce se spune nu este şi ceea trebuie înţeles; în sens obişnuit, comun, afirmaţia respectivă este pur şi simplu falsă. În ironia „complexă", ceea ce se spune este şi nu este, în acelaşi timp, ceea ce trebuie înţeles; semnificaţia sa de suprafaţă trebuie văzută ca adevărată într-un sens şi falsă în celălalt. Astfel, atunci cînd Socrate spune că este un „mijlocitor", el nu vorbeşte, şi totuşi vorbeşte serios. În mod evident, nu se referă la sensul comun, vulgar, al cuvîntului, ci îi dă un alt înţeles *ad hoc*, făcîndu-l să trimită la „cineva care face ca persoana mijlocită să fie atrăgătoare pentru cei cărora urmează să le ţină companie" (IV, 57). Socratele lui Xenofon poate susţine că exact asta şi face. La fel, atunci cînd spune că nasul său cel plat şi turtit, ochii

săi ieşiţi din orbite şi nările mari şi umflate sînt frumoase, nu vorbeşte, şi totuşi vorbeşte serios. Luînd în consideraţie sensul propriu al cuvîntului, Socrate ar fi primul dispus să nege că sînt frumoase. Dar dacă prin „frumos" ar putea înţelege „bine alcătuit pentru funcţia necesitată" (V, 4), atunci ne-ar demonstra că are un nas şi nişte ochi excepţional de frumoşi. Spre deosebire de ochii adînci ai frumuseţilor la modă, ai săi pot vedea în lături, nu numai drept înainte, iar nasul său permite o ventilaţie mult mai eficientă decît genul de nas admirat în mod curent (V, 5–6).

Fără îndoială, deci, există un filon de ironie autentică în felul în care îl descrie Xenofon pe Socrate[33]. Dar în măsura în care scopul nostru este acela de a demonstra că Socrate a jucat un rol esenţial în mutaţia de la *eirōneia* la ironie, informaţia pe care ne-o dă Xenofon despre Socrate este serios deficitară.

În primul rînd, ironiile de care uzează Xenofon în portret au o foarte mică relevanţă doctrinară. Ele nu contribuie în nici un fel la elucidarea filozofiei socratice, fiindcă Xenofon ignoră sistematic chiar acele trăsături ale filozofiei sale care, conform intenţiei lui Socrate, ar trebui considerate „ironii complexe", de genul celor pe care autorul le ilustrează atunci cînd îşi face eroul să susţină că se ocupă de mijlociri şi că are un nas superb. Mă refer la marile paradoxuri filozofice despre care aflăm din dialogurile timpurii ale lui Platon, cum ar fi declaraţiile lui Socrate că nu ştie nimic şi că nu oferă nici o învăţătură[34]. Fiecare dintre aceste aserţiuni se poate înţelege numai ca o ironie complexă. Atunci cînd susţine că nu ştie nimic, Socrate vorbeşte şi totodată nu vorbeşte serios. O spune ca să-şi asigure ascultătorii că în domeniul moral nu există nici o propoziţie pe care să poată pretinde că o cunoaşte cu certitudine. Dar într-o altă accepţiune a cuvîntului „cunoaştere", în care acesta se referă la credinţa adevărată justificată — justificabilă prin metoda pur socratică a raţionamentului elenctic — există multe propoziţii pe care pretinde totuşi că le cunoaşte[35]. Tot ca o ironie complexă, după părerea mea, ar trebui interpretată şi afirmaţia paralelă a lui Socrate că nu oferă nici o învăţătură. În sensul banal al expresiei, conform căruia „a învăţa pe cineva ceva" înseamnă a transfera cunoştinţe din mintea unui învăţător în cea a unui învăţăcel, Socrate vorbeşte serios: el nu oferă o astfel de învăţătură. Dar în sensul pe care l-ar da *el* însuşi cuvîntului „învăţătură" — adică acţiunea de a antrena candidaţi la ucenicie într-un raţionament elenctic pentru a-i face conştienţi de propria ignoranţă şi pentru a le da posibilitatea să descopere prin ei înşişi adevărul pe care învăţătorul l-a ţinut ascuns — în acest sens al „învăţăturii" Socrate ar putea susţine că *este* un învăţător, singurul adevărat învăţător. Dialogul său cu semenii

este menit şi reuşeşte să aibă efectul de a-i încuraja şi de a-i ajuta în propriul lor efort de perfecţionare morală[36].

În al doilea rînd, termenii *eirōn, eirōneia, eirōneuomai* nu sînt niciodată asociaţi cu personajul Socrate din scrierile socratice ale lui Xenofon, nici de către Xenofon însuşi, nici de altcineva. Dacă nu am dispune decît de imaginea xenofoniană a lui Socrate, nu am avea nici un motiv să credem că *eirōneia* a reprezentat o trăsătură tipic socratică pentru contemporanii săi. Acest substantiv, ca şi verbul asociat, atît de evidente în atacul lui Trasymachos asupra lui Socrate din T1 *supra*, dispar fără urmă atunci cînd acelaşi reproş este exprimat de Hippias în *Memorabilia.* Iată cum sună acum incriminarea[37]:

T7 Xenofon, *Memorabilia*, IV, 4, 9: „Ne-am săturat de felul cum îi ridiculizezi pe ceilalţi, interogînd şi respingînd prin argumentaţie pe toată lumea, dar întotdeauna refuzi să dai socoteală cuiva sau să-ţi exprimi părerea despre vreun lucru."

Referinţa din T1 la „obişnuita *eirōneia*" socratică a fost deci eliminată[38]. Din fericire, dispunem de dialogurile socratice ale lui Platon; aici găsim într-un asemenea belşug ceea ce Xenofon refuză să ne ofere, încît ne-ar trebui o carte întreagă ca să ajungem să analizăm totul. Nevoit să fiu selectiv[39], mă voi concentra asupra unei singure părţi a acestei creaţii — cele nu mai mult de şase pagini care alcătuiesc discursul lui Alcibiade din *Banchetul* lui Platon. În ciuda apartenenţei acestui dialog la perioada medie a creaţiei platoniciene, Socrate este neîndoios prezentat aici ca acelaşi filozof din perioada timpurie[40], care neagă complet că ar şti ceva[41]. Această trăsătură izbitoare a lui Socrate din prima perioadă este, aşa cum urmează să argumentez în capitolul 2, imaginea personalităţii lui istorice reconstituită de Platon. Discursul Diotimei pe care Socrate susţine că îl relatează în propria sa cuvîntare din *Banchetul* este cea mai solidă pledoarie scrisă vreodată de Platon în favoarea doctrinei sale *ne*socratice despre Formele transcendente[42]. Însă Alcibiade nu a auzit ceea ce Socrate afirmă că a învăţat de la Diotima. El se alătură petrecerii după ce Socrate a terminat de vorbit. În discursul pe care îl va ţine acum Alcibiade, ultimul din *Banchetul*, Platon dă din nou viaţă unui Socrate timpuriu *ne*platonician, aşa cum cu siguranţă se întîmplă şi în Cartea I din *Republica*[43]. Ne face introducerea în edificiul *Republicii* sale printr-un portic socratic şi ne însoţeşte pînă la ieşirea din *Banchetul* pe o prispă de asemenea socratică[44].

Propoziţia cheie din discursul lui Alcibiade este următoarea:

T8 *Banchetul*, 216e4: „Îşi petrece întreaga viaţă *eirōneumenos* şi glumind cu oamenii."

Cum ar trebui oare să interpretăm termenul *eirōneumenos*? Atunci cînd Quintilian (*Institutio Oratorica*, IX. 2.46) observă că *ironia* poate caracteriza nu numai un text sau un discurs, ci şi „o întreagă viaţă" (*vita universa*), Socrate este singurul său exemplu. Deci ştim cum ar fi interpretatat el *eirōneumenos* în context. Dar termenul este perceput de fiecare dată altfel de către specialişti. După părerea lui Guthrie[45], el trimite la „felul în care Socrate înşală pe toată lumea în privinţa adevărului persoanei sale". Dover[46] apropie acest pasaj de T1 de mai sus şi, negînd că sensul cuvîntului ar fi aici acela de „ironie", consideră că se referă la „prefăcuta neştiinţă" a lui Socrate. Suzy Groden traduce:

> *Se preface* [sublinierea mea] că ar fi necunoscător şi-şi petrece întreaga viaţă trăgînd oamenii pe sfoară.

iar W. Hamilton,

> Îşi petrece întreaga viaţă *prefăcîndu-se* [sublinierea mea] şi jucîndu-se cu oamenii.

După Quintilian, Alcibiade spune că Socrate a fost toată viaţa un ironist. După Guthrie şi ceilalţi, el spune că fost un mistificator. De vreme ce, aşa cum am arătat mai sus, cel de-al doilea sens avea cea mai largă utilizare în epocă, ar trebui într-adevăr să presupunem că aceşti din urmă specialişti sînt cei mai îndreptăţiţi în afirmaţiile lor. Aşadar, dacă cineva crede, dimpotrivă, că interpretarea lui Quintilian este cea corectă, trebuie să se străduiască să aducă dovezi în acest sens. Îmi voi asuma eu, bucuros, această îndatorire.

Trebuie să încep însă cu o altă propoziţie din discursul lui Alcibiade, care este la fel de importantă în demonstraţia mea şi în care utilizarea adverbului *eirōnikōs* pare să-mi confirme teza. Nici aici cuvîntul nu se aplică afirmaţiilor lui Socrate din acest pasaj sau dintr-altul, ci felului său uzual, caracteristic de a vorbi:

> T9 *Banchetul*, 218d6–7: „Socrate m-a ascultat pînă la capăt, apoi mi-a răspuns foarte *eirōnikōs*, cum îi e felul şi năravul[47]..."

Aici Groden şi Hamilton traduc, respectiv,

> „Răspunse în maniera aceea extrem de *ironică* [sublinierea mea] pe care o folosea totdeauna, foarte caracteristică."

> „Dădu un răspuns extrem de caracteristic în stilul său obişnuit *ironic* [sublinierea mea]."

Astfel, de bunăvoie, amîndoi autorii îmi oferă dovada de care aveam nevoie. Îşi dau ei oare seama de ceea ce fac? Văd ei că îşi contrazic pro-

pria traducere la *eirōneumenos* din T8? Nu știu și nici nu țin să aflu. E suficient că textul lui Platon nu permite aici nici o altă interpretare.

Să ne amintim contextul. Pasajul T9 survine chiar în punctul culminant al piesei de rezistență a discursului lui Alcibiade: nararea unui episod din tinerețea sa îndepărtată, pe vremea cînd era încă „în floare" — acea ultimă fază din tranziția de la băiat la bărbat, care în cultura greacă antică reprezenta vîrsta cînd tînărul era cel mai atractiv din punct de vedere fizic pentru bărbații mai în vîrstă decît el. Iată cum începe povestirea:

T10 *Banchetul*, 217a: „Crezîndu-l cu adevărat atras de floarea frumuseții mele, am luat acest lucru drept o șansă, un minunat prilej ca, supunîndu-mă dorinței lui, să învăț în schimb de la el tot ceea ce știe."

Ideea de a obține înțelepciunea morală în schimbul unor favoruri de acest gen poate părea de necrezut astăzi, dar la vremea respectivă nu i s-ar fi părut *deloc* așa unui tînăr în situația lui Alcibiade. Această situație se poate rezuma de altfel în cinci puncte:

Din cîte știm din discursul lui Pausanias din *Banchetul* (218d6–219a), norma (*nomos*) în forma superioară de dragoste pederastă era următoarea: băiatul oferea „favoruri", iar bărbatul îl răsplătea printr-o perfecționare intelectuală și morală.

Alcibiade avea deja (și știa că are[48]) acel dar căruia întreaga viață îi va datora în mare parte succesul său lipsit de scrupule: o frumusețe și o grație răpitoare[49].

Știm din alte dialoguri platoniciene[50], ca și de la Xenofon[51], că Socrate avea o mare sensibilitate față de frumusețea masculină, pe care un adolescent atrăgător n-ar fi întîrziat să i-o trezească[52].

Socrate nu răspunde la întrebări, nu-și expune „înțelepciunea". Se mulțumește să lanseze fragmente din ea în cadrul raționamentelor elenctice, lăsîndu-l pe interlocutor să se întrebe cît de mult i se ascunde.

Știm că vorbitorul este un personaj teribil de lipsit de autocontrol. Își începe discursul cu o mărturisire:

T11 *Banchetul*, 216b3–5: „...Îmi dau prea bine seama că are dreptate cînd îmi spune să nu fac anumite lucruri și totuși, de cîte ori mă îndepărtez de el, cad pradă plăcerii pe care mi-o aduce cinstirea mulțimii."*

Nu avem nici un motiv să credem că ar fi fost altfel în adolescență.

Dacă facem legătura între aceste cinci lucruri, n-ar trebui să ne mire că un băiat care dorește să devină „un bărbat bun și nobil" (*kalos kagathos*)

* Trad. de Petru Creția, Ed. Humanitas, București, 1995, p. 147. (*N.t.*)

ajunge să creadă că cheia idealului său se află în marele, dar ascunsul izvor de înțelepciune al lui Socrate și că l-ar putea convinge pe acesta să i-o dea, dacă i-ar oferi în schimb frumusețea sa răpitoare, obiect de atracție irezistibilă pentru toți bărbații pe care-i cunoștea. Își pune metodic planul în aplicare, încercînd toate stratagemele din repertoriul curent al unui seducător homosexual[53], însă fără nici un folos. Socrate rămîne amabil, dar distant. În locul cuvintelor dulci la care se așteaptă, Alcibiade nu obține decît veșnicele raționamente elenctice. În cele din urmă, îl prinde pe picior greșit pe Socrate și îi face o declarație. Iată ce răspuns primește:

T12 *Banchetul*, 218d6–219a1: Socrate m-a ascultat pînă la capăt, apoi mi-a răspuns foarte *eirōnikōs*, cum îi e felul și năravul[54]: „Alcibiade dragul meu, s-ar părea că nu ești chiar zănatic (*phaulos*) dacă ce zici tu despre mine este cumva adevărat și dacă se află în mine puterea de a te face mai bun. De bună seamă ai văzut în mine o frumusețe fără seamăn, cu totul alta decît frumusețea înfățișării tale. Și dacă, după asemenea descoperire, vrei să faci un tîrg cu mine și să dai frumusețe pentru frumusețe, înseamnă că te gîndești la un cîștig bun de tot: în schimbul unei frumuseți părelnice cauți să dobîndești una adevărată, cu alte cuvinte «să dai aramă și să iei aur».“*

În acest context, mi se pare evident că sensul lui *eirōnikōs* nu poate fi decît acela de „ironic“, neexistînd nici o trimitere la ideea de înșelăciune sau mistificare. Socrate refuză fără ezitare schimbul propus, considerîndu-l o escrocherie. Începe prin a-i spune lui Alcibiade: „Nu ești chiar zănatic“, dar de fapt îi dă de înțeles că este „zănatic, chiar foarte zănatic: ce prostie, să-ți închipui că aș putea fi dus de nas în așa hal încît să dau aurul în schimbul aramei?“ Expresia amintește de versurile din *Iliada* în care Glaucos își schimbă armura de aur cu una de aramă: „Zeus, fiul lui Chronos, i-a luat mințile“[55], ne explică poetul. Iar Socrate vrea să-i spună lui Alcibiade: „Ar fi fost o nebunie din partea mea să-ți accept propunerea; trebuie că mă crezi un prost, un mare imbecil, dacă îți închipui că m-aș lăsa păcălit de tine.“

În încheiere, lansează o ironie „complexă“[56]:

T13 *Banchetul*, 219a1–3: „Numai că, om minunat ce ești, uită-te mai bine cum stau lucrurile, să nu care cumva să te înșeli în privința mea, văzînd în mine ceea ce nu sînt. Vezi tu, ochiul minții nu începe să fie mai pătrunzător decît atunci cînd agerimea privirilor începe să se stingă, iar tu ești încă departe de asta.“**

---

* După Petru Creția, trad. la *Banchetul*, Ed. Humanitas, București, 1995, pp. 150–1. (*N.t.*)

** Trad. de Petru Creția, Ed. Humanitas, București, 1995, p. 151. (*N.t.*)

Lui Alcibiade i se dă de înțeles că „aurul" pe care îl caută nici nu există de fapt. Dacă înțelepciunea morală trebuie înțeleasă — așa cum crede Alcibiade — ca un lucru ce poate fi transferat printr-un schimb, atunci Socrate tăgăduiește că așa ceva s-ar afla în posesia lui: în calitate de depozitar al acestui gen de înțelepciune el nu valorează „nimic". Spunînd asta, nu neagă că deține o înțelepciune de un alt tip, pe care Alcibiade ar putea-o obține pe gratis dacă ar căuta-o singur, privindu-l pe Socrate nu ca pe un fel de guru în cercetarea sa, ci mai degrabă ca pe un tovarăș[57]. Nu există înșelătorie în acest text decît dacă ne-o închipuim acolo noi înșine: nici urmă de dorință de a amăgi în ceea ce i-a spus foarte *eirōnikōs* Socrate lui Alcibiade.

Este oare acum mai clar sensul lui *eirōneumenos* din T8? Nu. Dar putem presupune că este identic: e greu de crezut că *eirōnikōs* ar fi fost utilizat așa cum am văzut că a fost utilizat în T9 dacă doar cu două pagini Stephanus în urmă sensul propoziției „își petrece întreaga viață *eirōneumenos*" ar fi fost acela că Socrate a trăit „înșelînd pe toată lumea în privința adevăratului său caracter"[58]. Să aruncăm deci o privire mai atentă asupra contextului respectiv — paragrafele din discursul lui Alcibiade imediat premergătoare relatării seducției. Ele urmează celebrei comparații cu care a început discursul:

T14 *Banchetul*, 215a7-b3: „...Sînt încredințat că Socrate seamănă leit cu acei sileni pe care-i poți vedea în atelierele de sculptură... în care, dacă-i desfaci în două[59], găsești niște statuete de zei."*

Iată imaginea unui om care trăiește în spatele unei măști — o figură misterioasă, enigmatică, un individ pe care nimeni nu-l cunoaște cu adevărat: „Puteți fi convinși că nimeni dintre voi nu-l cunoaște pe omul acesta".** A spune asta nu înseamnă deloc a sugera că Socrate i-ar fi înșelat: a fi rezervat și a disimula nu sînt unul și același lucru. Comparația de mai sus nu trimite atît la caracterul înșelător al lui Socrate, cît mai ales la misterul păstrat în jurul său[60], dar trebuie totuși să ne punem întrebarea dacă Alcibiade nu cumva insinuează înșelăciunea prin explicația pe care o dă acestei comparații:

T15 *Banchetul*, 216d2–5: „Voi vedeți (A) că Socrate este pătimaș de tineri frumoși, stînd mereu în preajma lor și privindu-i trăznit. Și apoi: (B) zice tot timpul că nu știe nimic și că e necunoscător în toate privințele... Nu este asta ca un silen? Ba încă cum!"***

---

* După Petru Creția, trad. la *Banchetul*, Ed. Humanitas, București, 1995, p. 145. (*N.t.*)

** 216c–d; după Petru Creția, trad. la *Banchetul*, Ed. Humanitas, București, 1995, p. 147. (*N.t.*)

*** După Petru Creția, trad. la *Banchetul*, Ed. Humanitas, București, 1995, p. 147. (*N.t.*)

Aluzia la erotismul lui Socrate din (A) este confirmată de numeroase texte din Platon, ca şi din Xenofon[61]. Dar în acest fragment, după ce pune întîi în lumină fascinaţia lui Socrate pentru tinerii în floare, Alcibiade pare să o aşeze apoi în umbră:

T16 *Banchetul*, 216d7-e1: „Şi să ştiţi: puţin îi pasă cînd vede un tînăr frumos, ba chiar îi priveşte frumuseţea cu o răceală de neînchipuit."*

Acelaşi lucru îl afirmă de nu mai puţin de patru ori în punctul culminant al scenei seducţiei:

T17 *Banchetul*, 219c3–5: „Departe de a se lăsa biruit de frumuseţea mea, a disprețuit-o, a luat-o în rîs şi a jignit-o."**

Aşadar, pe de o parte ni se spune că Socrate rămîne „trăznit" în faţa frumuseţii masculine, pe de alta, că o disprețuieşte întru totul. Nu este acesta oare ceea ce Guthrie ar fi considerat un motiv bun pentru a interpreta termenul *eirōneumenos* din T8 în sensul de înşelăciune? Dacă Socrate disprețuieşte atît de mult acest gen de frumuseţe, atunci într-adevăr nu face decît să simuleze căutarea ei.

Chestiunea fiind deosebit de interesantă, am să încerc să-i ies în întîmpinare. Pentru aceasta, va trebui să fac distincţia dintre *erōs*-ul socratic şi cel platonician, cu care acesta este adesea confundat — aşa cum s-a întîmplat, recent, în lucrarea lui Dover, *Greek Homosexuality* (1978), şi în volumul al doilea din *Histoire de la Sexualité* (1985), a lui Foucault. Există patru diferenţe:

1. În *erōs*-ul platonician, cea iubită este Forma transcendentă a Frumuseţii a cărei imagine[62] e băiatul cel frumos. Ontologia lui Socrate nu conţine Forme transcendente, deci ceea ce iubeşte el la un băiat frumos este un băiat frumos, nimic mai mult.

2. În *erōs*-ul platonician, contactul trupesc pasional[63] este firesc: îndrăgostiţii din *Phaidros* se ating, se sărută, „se culcă împreună" şi „dorm împreună" (255e)[64]. La Socrate, intimitatea erotică se limitează la contactul mental şi vizual[65].

3. Deşi atît Platon cît şi Socrate interzic satisfacerea finală a dorinţei, ei o fac din motive diferite. În cazul lui Platon, e vorba de raţiuni metafizice, căci după el uniunea dintre suflet şi trup ne condamnă pe viaţă la o disciplină al cărei scop este să detaşeze pe cît posibil sufletul

* Trad. de Petru Creţia, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 147. (*N.t.*)
** Trad. de Petru Creţia, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 151. (*N.t.*)

de trupul viu şi să îl elibereze din ciclul reîncarnării după moarte. Voluptatea sexuală anihilează acest efort, „ţintuieşte" sufletul de trup şi îi deformează percepţia asupra realului (*Phaidros*, 83d)[66]. Această doctrină îi este cu totul străină lui Socrate. În nici una din sursele de care dispunem el nu dezaprobă plăcerea orgasmului ca atare — ci doar pe cea căutată de cuplul pederast[67]. Şi asta din raţiuni morale, nu metafizice. Se gîndeşte pur şi simplu că relaţia nu este în avantajul băiatului[68]: îl vede căzînd pradă amantului său, care îl exploatează (îl „devorează"[69]) şi îl foloseşte pentru satisfacerea unilaterală a plăcerii sale[70].

4. *Erōs*-ul platonician generează o emoţie violentă, pe măsura forţei torenţiale a tuturor formelor de pasiune sexuală descrise de poeţi: pederastă, lesbiană sau heterosexuală. Precum poeţii, Platon numeşte *erōs*-ul „nebunie" şi îl descrie ca atare:

T18 *Phaidros*, 251d–252b: „Prins în aceste două simţiri învălmăşite [de bucurie şi de durere], sufletul [îndrăgostitului] e covîrşit de nefirescul stării sale şi e cuprins de furia de-a nu putea scăpa de ea. Înnebunit cum e, noaptea nu poate închide ochii, iar ziua nu ar sta locului o clipă... Mamă şi fraţi, şi prieteni au fost daţi cu toţii uitării; dacă, din nepăsare, îşi risipeşte averea, el nu se sinchiseşte cîtuşi de puţin; fireştile obiceiuri şi buna-cuviinţă cu care mai înainte se fălea, sînt privite, toate, acum, cu dispreţ; şi iată-l şi gata să se facă sclav, să doarmă unde i se îngăduie, dar cît mai aproape de cel ce i-a stîrnit dorinţa."*

Acest delir plăcut nu-şi găseşte locul în *erōs*-ul socratic, care este calm şi echilibrat, vesel şi glumeţ şi cu tot dinadinsul întreg la minte.[71] Nu fiindcă Socrate ar fi anorexic din punct de vedere sexual (cum am subliniat dimpotrivă mai sus) sau pentru că anticipează hotărîrea specifică cinicilor şi creştinilor de a exclude plăcerea sexuală din inventarul fericirii. Atunci cînd îşi îngăduie o fărîmă din această plăcere, o face deschis, fără vreo urmă de jenă şi în orice caz fără frica de a pierde controlul. Căci în dinamica psihicului său plăcerea sexuală este ţinută într-un cîmp de forţă de un impuls incomparabil mai puternic. Cînd Alcibiade ajunge să vorbească despre „imaginile zeilor" pe care a apucat să le zărească odată, ascunse sub înfăţişarea animalică a satirului, limbajul său devine extatic, curge într-o sclipire de adjective luminoase, evocatoare:

T19 *Banchetul*, 216e–217a: „Le-am văzut odată şi mi s-au părut atît de divine, aurii, nespus de frumoase, minunate."

* Trad. de Gabriel Liiceanu, în vol. Platon, *Opere*, IV, pp. 450–1. Ed. Şt. şi Enc., Bucureşti, 1983. *(N.t.)*

Ce este oare acest lucru orbitor şi încîntător pe care Socrate îl ţine ascuns în sufletul său? Este *sōphrosynē*, ne spune Alcibiade:

T20 *Banchetul*, 216d7–8: „Cînd însă îl deschizi, iubiţi comeseni, nici nu vă puteţi închipui ce belşug de *sōphrosynē* se află înlăuntrul lui."*

Dar cu greu ar putea fi vorba numai de asta, căci asta o poate vedea oricine. După părerea mea, ceea ce numai Socrate poate vedea este fericirea pe care o află în această *sōphrosynē*, care este cu mult mai tentantă pentru el decît orice ar putea spera să obţină din frumuseţea fizică sau din oricare alt bun lumesc — sănătate, avere, onoare, viaţa însăşi. Astfel încît apreciază toate aceste bunuri la justa lor valoare, savurînd din fiecare cîte o mică şi plăcută parte de satisfacţie sau delectare — atît şi nimic mai mult. Imediat ce îi promit mai mult decît valorează, Socrate le dă cu tifla (le „disprețuiește"), fiindcă o mare pasiune ţine cu uşurinţă sub control toate micile pasiuni. S-a afirmat recent[72], în spiritul lui Foucault, că în tot discursul occidental despre iubire „sexualitatea este o problemă angoasantă şi inextricabilă". Dacă aşa stau lucrurile, Socrate rămîne o excepţie. Din ceea ce ştim de la Platon[73] despre *erōs*-ul socratic, *l'inquiétude* nu este nicidecum o componentă a sa[74].

Luînd în consideraţie aceste lucruri, devine arbitrar să interpretăm flirturile lui Socrate cu tinerii în floare ca o manifestare de înşelăciune şi de prefăcătorie. Dimpotrivă, putem înţelege *erōs*-ul socratic ca o ironie complexă de acelaşi gen cu cea pe care i-o atribuie Alcibiade în partea a doua (B) a fragmentului T15 de mai sus — şi anume faptul că „nu ştie nimic şi e necunoscător în toate privinţele". Aşa precum Socrate vorbeşte şi totodată nu vorbeşte serios atunci cînd susţine că „nu ştie nimic", nici atunci cînd spune că se simte atras erotic de tinerii frumoşi el nu vorbeşte şi totuşi vorbeşte serios. În sensul curent al dragostei pederaste, Socrate *nu* îl iubeşte pe Alcibiade[75] şi nici pe vreun altul din tinerii pe care-i urmăreşte. Dar în celălalt sens al verbului *eran* din doctrina şi practica *erōs*-ului socratic, el îi iubeşte: frumuseţea lor fizică dă o savoare deosebită dialogului afectuos pe care îl întreţine cu spiritul lor. Aşadar, atunci cînd spune fiecăruia (*Gorgias* 581d) şi, nu încape îndoială, chiar şi lui Alcibiade însuşi, că este iubitul său, Socrate nu disimulează şi nu se preface.

„De bună seamă", se va obiecta, „curtîndu-i pe acei tineri ameţiţi şi cu minţile deja sucite de atenienii influenţi care le adresează complimente, nu se face Socrate pînă la urmă vinovat de intenţia de a-i înşela?" În alte cazuri nu ne putem pronunţa din lipsa informaţiei, dar în ce-l priveşte pe Alcibiade dispunem de date suficiente pentru a formu-

* După Petru Creţia, trad. la *Banchetul*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 147. (*N.t.*)

la un răspuns cert. Da, Alcibiade a fost înşelat, căci altfel nu i-ar fi dat prin cap acel plan nebunesc de a-şi oferi floarea tinereţii în schimbul înţelepciunii şi nu s-ar fi ambiţionat atît de mult să-l pună în aplicare, în timp ce Socrate refuza într-una să apuce momeala. Înşelat, dar de cine? Nu de Socrate, ci de el însuşi. A crezut ceea ce a crezut fiindcă a vrut să creadă. Ar fi trebuit să ghicim asta, dar nici nu era nevoie să ghicim. Ne puteam da seama chiar din povestirea lui că de fapt aşa s-a întîmplat. În T12 Socrate îi refuză oferta printr-un „nu" tot atît de categoric precum ar răspunde un maestru Zen la o întrebare stupidă izbindu-l zdravăn în cap cu toiagul pe cel ce i-a adresat-o. Alcibiade nu putea să nu înţeleagă că propunerea i-a fost respinsă. Şi totuşi el refuză să creadă. Se strecoară în patul lui Socrate de parcă i s-ar fi răspuns „da", sau, cel puţin, „poate". Şi dacă într-adevăr aşa s-au petrecut lucrurile, nu avem nici un motiv să credem că Socrate spusese sau făcuse vreodată ceva cu intenţia de a-i da de înţeles lui Alcibiade că ceea ce aştepta de la el era iubirea trupească.

Dar din nou se va pune întrebarea: „Aşa stînd lucrurile, nu ne putem da seama din povestire că Socrate fusese conştient cu mult înaintea acelei nopţi de gîndurile tînărului, şi cu toate acestea îşi lăsase de bunăvoie prietenul să continue să se amăgească singur fără să întreprindă nimic pentru a-i risipi iluziile?" La aceasta trebuie, desigur, să dăm un răspuns afirmativ. Socrate va fi avut de nenumărate ori ocazia de a-i explica lui Alcibiade că se face de rîs, înşelat de propriile lui speranţe, şi totuşi n-a spus nimic. Zi după zi s-a mulţumit să rămînă spectator şi să nu acţioneze. De ce? Singura explicaţie rezonabilă este că voia ca Alcibiade să afle adevărul pentru sine, prin sine. Ironic în dragostea lui pentru Alcibiade, enigmatic de la bun început, el a rămas constant în atitudinea sa pînă cînd tînărul, într-o noapte lungă şi plină de angoase şi umilinţe, gol puşcă lîngă un Socrate rece ca gheaţa, a găsit, cu greu, răspunsul.

Analizînd semnificaţia a două cuvinte, ironie (*irony*) şi *eirōneia*, am dedicat o mare parte din acest capitol sensurilor a doi termeni înrudiţi cu ultimul cuvînt care apar în discursul lui Alcibiade: *eirōneumenos* din T8 şi *eirōnikōs* din T9. Iată aici, în chip de concluzie, cîteva referiri în plus la această chestiune.

O întrebare cu care ne confruntăm în permanenţă atunci cînd studiem dialogurile lui Platon este aceea dacă protagonistul lor îşi permite sau nu disimularea ca o tactică a dezbaterii[76]. Unii din cercetătorii cei mai asidui ai lui Socrate au susţinut fără umbră de îndoială că da. Pentru Kierkegaard, Socrate este antisofistul care, folosindu-se de ironiile sofisticii, îi ademeneşte pe sofişti spre adevăr[77]. Pentru Paul Friedländer, a

cărui lucrare în trei volume despre Platon este cel mai solid studiu de specialitate produs la vremea sa, Socrate este „martorul viu al faptului că cel ce ştie adevărul poate înşela mai bine decît cel care nu-l cunoaşte, şi că cel ce înşală de bunăvoie o face mai bine decît cel care înşală involuntar" (1964, 145). Ecourile acestui influent punct de vedere se simt în centrul excelentei cărţi a lui Michel O'Brien[78], ca şi pe marginea unor alte valoroase lucrări referitoare la Platon[79]. Şi totuşi chiar din cuvintele atribuite de Platon lui Socrate rezultă contrariul:

T21 *Gorgias*, 458a-b: „În cazul în care ai fi din acelaşi soi de oameni ca mine, te-aş putea chestiona cu plăcere; dacă nu, aş renunţa. Din ce soi de oameni sînt eu? Din cei care simt plăcere să fie combătuţi, dacă greşesc, dar să şi combată pe cel ce greşeşte, fără să-mi placă mai puţin cînd sînt combătut decît cînd combat la rîndul meu. Ba consider că primul lucru este cu atît mai avantajos cu cît e un bine mai mare să fii eliberat tu însuţi decît să eliberezi pe altul de un rău foarte mare. Cred că nu este un rău mai mare pentru un om decît să aibă o opinie falsă asupra lucrurilor de care tocmai acum ne ocupăm."*

Aceste cuvinte le sînt familiare cercetătorilor la care am făcut referire. Cînd îi întrebăm dacă se îndoiesc de sinceritatea lor, ne asigură că nu. În acest caz, le răspundem, dacă Socrate preferă să piardă disputa decît să o cîştige atunci cînd adevărul se află de cealaltă parte, ce-ar avea de cîştigat alunecînd pe pista unei false premise sau a unei deducţii sofistice? Dar acest argument, care ar trebui să fie decisiv, îi lasă impasibili pe aceiaşi cercetători, care ne spun că simpla lui formulare dovedeşte că am citit textul lui Platon complet insensibili la ironie. Ar trebui să fie evident, arată ei, că ceea ce este inacceptabil în discursul filozofic uzual poate fi normal în cel ironic. Faptul că Socrate îi depăşeşte în sofisme pe sofişti nu este un paradox dacă sofismele cu care îi sîcîie sînt ironice[80].

Acest punct de vedere ascunde un mod eronat de interpretare a ironiei, aşa cum am încercat să arăt pînă acum. În acest scop, m-am întors la semnificaţia primară, concretă a cuvîntului „ironie", cea din uzul tuturor limbilor lumii occidentale, începînd cu latina lui Cicero. În sensul său primar, de la care au derivat toate valorile filozofice găsite ulterior (inclusiv cea pescuită de Kierkegaard din Hegel: „negativitate infinită şi absolută"[81]), ironia înseamnă a exprima ceea ce credem spunînd exact opusul. Iată un procedeu folosit în mod curent — chiar şi de către copii. Alegînd să-l utilizăm, compromitem prin însuşi acest gest opţiunea de a vorbi cu scopul de a induce în eroare. Orice altă interpretare duce la

* Trad. de Alexandru Cizek, în vol. Platon, *Opere* I, Ed. Şt. şi Enc., Bucureşti, 1975, p. 308. (*N.t.*)

confuzia dintre *ironia* şi *eirōneia*, inversînd astfel procesul prin care primul termen a evoluat din cel de-al doilea şi negîndu-i lui Socrate unul din principalele sale titluri de glorie: faptul de a fi contribuit la dezvoltarea sensibilităţii occidentale, o realizare la fel de remarcabilă ca şi contribuţia sa la filozofia noastră morală.

În cursul acestei investigaţii, însă, m-am izbit de un element al portretului lui Socrate din viziunea lui Platon care ne poate ajuta să explicăm ceea ce geniul lui Kierkegaard şi erudiţia lui Friedländer au citit în Socrate. Cele cîteva mărturii pe care le-am examinat ne arată cum era posibil ca Socrate să înşele fără a avea această intenţie. Dacă eşti tînărul Alcibiade şi te curtează Socrate, atunci trebuie să decizi singur cum să-i interpretezi enigmaticele ironii. Dacă o apuci pe o cale greşită şi el te vede făcînd asta, s-ar putea să nu ridice un deget ca să te aducă pe drumul cel drept, şi cu atît mai puţin să se simtă obligat să-ţi scoată ideea eronată din cap. Dacă ar fi vorba de nişte fleacuri, nimeni n-ar avea de suferit. Dar dacă sînt în joc chestiuni de cea mai mare importanţă — ca, de exemplu, dacă te iubeşte sau nu? El spune că da, în acel mod enigmatic în care te lasă să înţelegi un lucru, deşi de fapt ar trebui să înţelegi cu totul altceva, iar cînd vede că ai apucat-o greşit te lasă să continui. Ce-ai avea atunci de spus? Cu siguranţă, nu că nu-l interesează dacă tu ajungi să afli adevărul sau nu, ci că îl interesează mai mult altceva[82]: că dacă este să ajungi la adevăr, atunci trebuie să o faci prin tine, pentru tine.

Conceptul de autonomie morală nu este menţionat nicăieri în dialogurile socratice ale lui Platon[83], ceea ce însă nu îl reţine de la a fi cel mai adînc lucru din imaginea de acolo a lui Socrate, cea mai importantă dintre preocupările sale morale. La baza concepţiei lui stă faptul că în aproape toate afirmaţiile noastre lăsăm o parte din povara interpretării pe umerii ascultătorului. Cînd enunţăm o propoziţie nu adăugăm un comentariu la modul în care ar trebui interpretată. N-am putea să-l uşurăm pe ascultătorul nostru astfel de această povară fiindcă fenomenul nu s-ar mai încheia niciodată: fiecare comentariu ar ridica aceeaşi problemă şi ar trebui să adăugăm comentarii la comentarii *ad infinitum*. Ironia socratică nu este singura care acceptă povara libertăţii inerentă în orice comunicare semnificativă. Este însă singura care joacă acest joc pentru mize mai mari decît oricine altcineva din filozofia occidentală. Socrate nu spune că acea cunoaştere care trebuie să ne ghideze şi nouă, şi lui viaţa este cu totul diferită de ceea ce a înţeles sau şi-a închipuit vreodată cineva că poate fi cunoaşterea morală. El spune numai că nu posedă nici un fel de cunoaştere, deşi fără ea este pierdut, şi ne lasă să ne batem singuri capul cam ce ar putea să însemne asta.

SOCRATE CONTRA SOCRATE LA PLATON[1]

I

Excelenta carte publicată de Gerasimo Santas în 1979 în seria de volume "Arguments of the Philosophers" se intitulează *Socrate*. Îndată ce-ai deschis-o îți dai însă seama că de fapt vorbește despre un anumit „Socrate" din Platon. M-am întrebat adesea, de cînd am început lucrarea de față, de ce n-aș urma acest exemplu și de ce n-aș evita, ca și Santas, așa-numita „problemă socratică", acea „oaie neagră" a studiilor platoniciene? De ce nu l-aș lăsa pe Socratele istoriei în grija istoricilor, rezervîndu-mi mie încîntătorul personaj care le pune tot atîtea probleme filozofilor ca fapt istoric, cît și ca ficțiune a lui Platon? Dacă aș avea interese la fel de pur filozofice ca Santas, aș merge, cu siguranță, pe acest drum. Dar scopul meu se întîmplă să nu fie în întregime filozofic, și, ca urmare, n-am să pot pasa istoricilor problema cea spinoasă fără să mi-o adresez mai întîi mie însumi. Toată viața am aparținut tribului lor și, o dată ajuns acolo, nu-i ușor să mai ieși. Întrebarea: „Despre cine vorbești — despre Socrate sau despre un anumit «Socrate» din Platon?" te hăituiește ca un cîine, te asaltează, forțîndu-te să te întorci și să te aperi înfruntînd-o. Dacă optezi pentru prima variantă, trebuie să-ți susții opinia. Trebuie să aduci argumente în favoarea ideii că printr-un „Socrate" din Platon putem ajunge să-l cunoaștem pe Socratele din istorie — Socrate, cel care a scris o pagină de istorie, care le-a fost dascăl lui Platon și altora, care le-a schimbat modul de a gîndi și de a trăi, și care a modificat, prin ei, cursul gîndirii occidentale.

Am vorbit despre *un* anumit „Socrate" din Platon. De fapt, există doi. În segmente distincte ale corpusului platonician acest nume este purtat de doi filozofi diferiți. Individul rămîne același, dar în grupuri deosebite de dialoguri el urmează filozofii atît de divergente, încît nu s-ar putea spune că de la un capăt la altul ele coabitează același creier

decît dacă ar fi vorba de creierul unui schizofrenic. Se deosebesc atît de mult în conținut și metodă, încît contrastează una cu cealaltă în aceeași măsură în care contrastează cu oricare altă terță filozofie, începînd cu cea aristotelică. În favoarea acestei teze riscante voi aduce argumente în capitolul de față și în următorul.

Cele două grupuri de dialoguri se încadrează mai mult sau mai puțin discutabil în perioada timpurie și, respectiv, medie a creației literare a lui Platon.[2] Deoarece va trebui adesea să fac trimitere separat la replicile pe care Platon i le atribuie lui „Socrate" în fiecare dialog, voi încerca să-mi scutesc cititorii de repetiții obositoare, permițîndu-mi cîteva abrevieri. La „Socratele" din compozițiile timpurii mă voi referi ca „Socrate_T" sau, pe scurt, „S_T", iar „Socratele" din dialogurile din perioada de mijloc a lui Platon va fi reprezentat de „Socrate_M" sau, prescurtat, „S_M". Urmează acum lista dialogurilor care, după părerea mea, formează cele două grupuri, ca și cea a unui al treilea grup, intermediar, care face tranziția de la dialogurile elenctice[3] din primul grup la dialogurile din al doilea grup:

Grupul I. Dialogurile din perioada timpurie a creației lui Platon:

(a) Dialogurile elenctice, enumerate în ordine alfabetică[4]: *Apologia*, *Charmides*, *Criton*, *Euthyphron*, *Gorgias*, *Hippias Minor*, *Ion*, *Laches*, *Protagoras*, *Republica* I[5] (abreviate[6]: *Ap.*, *Ch.*, *Cr.*, *Eu.*, *G.*, *HMi.*, *Ion*, *La.*, *Pr.*, *R.* I).

(b) Dialogurile de tranziție (scrise după dialogurile elenctice și înaintea tuturor dialogurilor din al doilea grup), aranjate în ordine alfabetică[7]: *Euthydemos*, *Hippias Maior*, *Lysis*, *Menexenos*, *Menon* (abreviate: *Eud.*, *HMa.*, *Ly.*, *Mx.*, *M.*)[8].

Grupul II. Dialogurile din perioada de mijloc a creației lui Platon, dispuse în ordinea cronologică probabilă: *Cratylos*, *Phaidon*, *Banchetul*, *Republica* II–X, *Phaidros*, *Parmenide*, *Theaitetos* (abreviate: *Cra.*, *Phd.*, *B.*, *R.* II–X, *Phdr.*, *Prm.*, *Tht.*).

Pentru o imagine completă, trebuie adăugat

Grupul III. Dialogurile ultimei perioade de creație a lui Platon, în ordinea cronologică probabilă: *Timaios*[9], *Critias*, *Sofistul*, *Omul politic*, *Philebos*, *Legile* (abreviate: *Ti.*, *Crit.*, *So.*, *O.p.*, *Phlb.*, *Lg.*).

În mare parte din această carte voi căuta să arăt cît de pronunțate și de profunde sînt diferențele dintre filozofia atribuită de Platon lui Socrate_T, pe de o parte, și filozofia expusă de el prin Socrate_M, pe de altă parte. Încep prin a enumera aici Zece Teze program[10], specificînd în

prima jumătate (A) a fiecăreia cîte o trăsătură a lui $Socrate_T$ prezentă numai în (unul sau mai multe din) dialogurile din grupul I, iar în cea de-a doua jumătate (B) cîte o trăsătură a lui $Socrate_M$ prezentă numai în (unul sau mai multe din) dialogurile din grupul II[11].

IA. Filozofia lui $Socrate_T$ este o filozofie exclusiv morală[12].

IB. Filozofia lui $Socrate_M$ este o filozofie morală, dar $Socrate_M$ este şi metafizician şi epistemolog şi filozof al ştiinţei şi filozof al limbajului şi filozof al religiei şi filozof al educaţiei şi filozof al artei. Domeniul său este o enciclopedie completă a filozofiei ca ştiinţă.

IIB. $Socrate_M$ are o grandioasă teorie metafizică a Formelor „care există separat" şi a sufletului separabil care învaţă „amintindu-şi" fragmente din fondul său prenatal de cunoştinţe.

IIA. $Socrate_T$ nu are o astfel de teorie.

IIIA. $Socrate_T$, care caută să ajungă la cunoaştere prin metoda elenctică, declară mereu că nu deţine nici un fel de cunoaştere.

IIIB. $Socrate_M$ caută cunoaşterea apelînd la demonstraţie şi este convins că o găseşte.

IVB. $Socrate_M$ îşi imaginează un model de suflet complex, tripartit.

IVA. $Socrate_T$ nu pomeneşte de nici un astfel de model, care i-ar fi tulburat concepţia despre virtute morală şi i-ar fi subminat doctrina despre imposibilitatea absenţei stăpînirii de sine (*akrasia*).

VB. $Socrate_M$ stăpîneşte ştiinţele matematice ale vremii sale.

VA. $Socrate_T$ nu prezintă nici un interes faţă de aceste ştiinţe şi nu se dovedeşte expert în nici una dintre ele de-a lungul dialogurilor elenctice.

VIA. $Socrate_T$ are o concepţie „populistă" despre filozofie.

VIB. Concepţia lui $Socrate_M$ este elitistă.

VIIB. $Socrate_M$ are o teorie politică elaborată, în al cărei clasament al constituţiilor democraţia figurează printre cele mai defectuoase forme contemporane de guvernămînt, inferioară timocraţiei şi oligarhiei, preferabilă numai tiraniei lipsite de controlul legii.

VIIA. $Socrate_T$ nu are o astfel de teorie. Deşi critică aspru moravurile politice ateniene, el declară că preferă cetatea cu legile sale oricărui stat contemporan. Lasă însă neexplicate motivele acestei preferinţe.

VIIIA şi B. Ataşamentele homoerotice au un rol de prim plan în concepţia despre *erōs* atît a lui $Socrate_T$, cît şi a lui $Socrate_M$. La cel de-al doilea însă, ele îşi găsesc un fundament metafizic în dragostea pentru

Forma transcendentă a frumuseții, fundament care lipsește cu desăvîrșire la primul[13].

IXA. Pentru $Socrate_T$, pietatea constă din slujirea unei zeități care, deși complet supranaturală, este riguros etică în caracterul ei și în pretențiile pe care le impune oamenilor. Religia sa personală este practică și se realizează prin acțiune.

IXB. Religia personală a lui $Socrate_M$ este centrată pe comuniunea cu Formele divine, dar impersonale. Este o religie mistică și se realizează prin contemplare.

XA. În dialogurile elenctice, metoda de investigație filozofică a lui $Socrate_T$ este adversativă: el caută să ajungă la adevărul moral combătînd teze apărate de interlocutori care nu-i împărtășesc părerile. Acest lucru încetează în dialogurile de tranziție, în care dezvoltă argumente împotriva unor teze propuse de el sau cărora li se opune.

XB. În seria de dialoguri începînd cu *Menon* și terminînd cu *Phaidros*, $Socrate_M$ este un filozof didactic care expune adevărul unor interlocutori care se pronunță contra lui. Apoi, teoria metafizică a dialogurilor anterioare ale perioadei de mijloc este supusă anchetei critice a lui „Parmenide", iar ulterior Socrate, vrînd să ia totul de la zero, trece la un nou mod de investigație în *Theaitetos*, cel „maieutic".

Argumentația mea se va desfășura în două etape. În prima etapă, cuprinzînd acest capitol și secțiunea I a următorului, voi rămîne în limitele corpusului platonician, încercînd să demonstrez că în dialogurile din grupul I Socratele lui Platon prezintă trăsături distinctive care, conform celor Zece Teze enunțate mai sus, îi situează filozofia în opoziție cu cea a omonimului său din dialogurile din grupul II. În cea de-a doua etapă, expusă în secțiunea II a capitolului 3, voi apela la dovezi din afara corpusului platonician pentru a veni în sprijinul afirmației că *în acele aspecte esențiale în care filozofia lui* S_M *diferă de cea a lui* S_T, *aceasta din urmă este cea a lui Socrate istoric*, recreată de Platon în conversații imaginate, care îi explorează conținutul și-i expun metoda. Spun „imaginate", nu „relatate". Xenofon este cel care pretinde că își amintește conversațiile socratice la care a asistat personal[14]. Platon nu susține așa ceva. Cu excepția *Apologiei*, unde se abate de la obiceiul său (de două ori, în 34a și 38b) pentru a atrage atenția că era de față la proces[15], el se plasează în afara dramelor socratice pe care le creează, pe unele regizîndu-le în așa fel încît să-și excludă cu totul prezența: în *Protagoras*, de exemplu, imaginează o scenă la care n-ar fi putut participa fiindcă nici nu se născuse încă[16]; în *Criton*, *Eutyphron*, *Ion*, *Hippias Maior* îl

lasă pe Socrate singur cu interlocutorul său[17]. Pentru a explica acest lucru, trebuie să admitem, conform ipotezei mele, că aceste prime opere ale lui Platon, ca şi cele produse ulterior, trebuie înţelese ca nişte contribuţii la *filozofia* lui Socrate, nu la biografia sa ca atare. În creaţiile sale dramatice, Platon nu introduce detalii personale despre Socrate decît întîmplător şi, în majoritatea cazurilor, numai în măsura în care le consideră relevante pentru conţinutul filozofic al acestor creaţii[18].

După părerea mea, preocuparea dominantă a lui Platon, spre deosebire de scopul declarat de Xenofon în scrierile sale socratice[19], nu este aceea de a conserva amintiri despre gîndirea filozofică a lui Socrate, ci de a o recrea, de a-i da din nou viaţă în scene dramatice în care protagonistul filozofează *more Socratico*. Pentru aceasta, ne putem aştepta să fie folosite din belşug materiale rememorate. Dar ipoteza mea nu se opreşte aici; consider că Platon, în scrierile sale timpurii, împărtăşind convingerile filozofice fundamentale ale lui Socrate, îşi propune să-i reanalizeze principalele afirmaţii, refutaţii şi suspendări argumentate ale raţionamentelor, lansîndu-le în confruntarea elenctică împotriva opiniilor exprimate de diverşi interlocutori. Prin aceasta, Platon nu reproduce, ci produce discursul filozofic al lui Socrate. Utilizînd un mijloc literar care să îi permită lui Socrate să vorbească în nume propriu, Platon îl face să spună tot ceea ce *el*, Platon, consideră *în momentul scrierii* că ar fi fost cel mai nimerit lucru pe care Socrate l-ar fi spus atunci pentru a-şi expune sau a-şi apăra propria filozofie[20].

Pot, prin urmare, să ignor întrebarea care i-a bulversat şi tulburat pe numeroşi istorici din trecut: „Să fi fost Platon martorul direct al afirmaţiilor atribuite lui Socrate în vreuna sau alta dintre scene? Şi, dacă nu, a dispus el de o sursă autorizată?“ Din lipsa certitudinii conferite de vreo astfel de sursă autorizată, marele savant Eduard Zeller a exclus din discuţie un pasaj crucial din *Criton* (47c şi urm.)[21] tocmai fiindcă provine dintr-o scenă unde Socrate discută cu un prieten în intimitatea celulei sale şi nu avem nici o indicaţie despre existenţa unei căi ulterioare de transmisie directă pînă la Platon. Ipoteza mea permite eliminarea unor astfel de scrupule. Tot ceea ce Platon îi atribuie lui Socrate aduce apă la moara mea. Cu siguranţă, de vreme ce personajul descris era, mai mult decît oricare alt filozof occidental, un om care-şi trăia propria filozofie, naratorul, profund conştient de acest fapt, are suficiente motive să ne relateze multe lucruri despre viaţa acestui om, inclusiv despre viaţa sa interioară, oferindu-ne o perspectivă mai cuprinzătoare şi mai intimă asupra lui decît oricare altă descriere a vreunui personaj, real sau imaginar, din întreaga literatură greacă antică. Cu

toate acestea, preocuparea dominantă a scriitorului rămîne permanent filozofia — adevărurile afirmate de către Socrate, susținute prin argumentele sale, aplicate în viața sa; iar dacă aceste enunțuri sînt valabile pentru Socrate, atunci ele sînt valabile pentru orice ființă omenească[22].

Dacă acesta este obiectivul principal al lui Platon, mai trebuie oare să ne mirăm că a căutat să-l realizeze sub forma dialogurilor, în locul unei proze expozitorii directe? Mai surprinzător ar fi fost dacă ar fi încercat această ultimă variantă. Deja de generații întregi — de la filozofii din Milet, pînă la contemporanii lui Socrate: Anaxagoras, Diogene din Apollonia și Democrit — proza expozitorie fusese considerată instrumentul preferat pentru studiul naturii[23], în timp ce pentru reflecțiile morale și filozofice scriitorii greci recurgeau în mod constant la dialog[24]. Astfel procedează, de exemplu, Herodot în pasajele în care pune accentul pe chestiuni morale. Atunci cînd Xerxes refuză „din măreție sufletească" să răzbune afrontul adus de Sparta trimișilor săi, povestea moralizatoare ia forma unui scurt dialog[25]. De asemenea, Herodot, cugetînd asupra meritelor opuse ale monarhiei, oligarhiei și democrației, își înfățișează meditațiile sub forma unei dezbateri despre constituții (II, 80–3). La fel și Prodicos, care, trecînd de la proza declamativă la dialog pentru a prezenta diferența dintre o viață de satisfacții facile și una de autodisciplină riguroasă și frugală, pune în scenă un dialog în care Viciul și Virtutea îi fac oferte contrarii lui Heracle (*apud* Xenofon, *Memorabilia*, II, 21–33). Tot astfel, reflecțiile lui Tucidide asupra controversei dintre putere și dreptate stau la baza dialogului cu melienii (V, 85–112).

Mai mult decît atît, în momentul în care Platon se pregătea să-și înceapă lucrarea, dialogul în proză căpătase o formă aparte ca o reacție ciudată la refuzul lui Socrate de a scrie ceva. Apăruse un gen nou, *Sōkratikoi logoi*, care a devenit dintr-o dată o modă, făcînd aproape furori. Pe lîngă Platon și Xenofon, fiecăruia din următorii autori îi sînt atribuite astfel de compoziții de către una sau alta din sursele de care dispunem: Eschine din Sphettos, Antistene, Aristip, Bryson, Cebes, Criton, Euclid din Megara, Phaidon[26]. Faptul că Platon nu a avut întîietate în acest domeniu se poate deduce din două mențiuni cu autenticitate bine stabilită: Aristotel amintește de un anume Alexamenos ca prim autor de dialoguri filozofice[27]; iar Teopomp[28] (istoricul, contemporan cu Demostene și Aristotel) îl acuză pe Platon că în majoritatea lucrărilor sale i-a plagiat pe Aristip, Antistene și Bryson.

Platon simte tentația de a-și dovedi talentul artistic prin stăpînirea resurselor unui nou mijloc de expresie literară atît de potrivit instinctului său dramatic. La început își încearcă puterile, producînd mici capodo-

pere, iar plăcerea creației reușite îl stimulează să continue de-a lungul anilor[29]. Dar artistul din Platon n-ar fi putut lua locul filozofului. Trebuie să presupunem că interogația filozofică a jucat tot atît de mult rolul unui *primum mobile* în compunerea dialogurilor timpurii ca și în cele scrise ulterior[30] și că de-a lungul acestei prime etape a creației sale Platon a rămas convins de adevărul esențial al învățăturilor lui Socrate și de justețea metodei sale. Deși vitală însă, armonia continuă dintre cele două spirite nu este și rigidă: imaginea paternă inspiră, îndrumă și domină, dar nu încarcerează căutările filozofice ale lui Platon. Astfel, atunci cînd găsește motive convingătoare să o apuce pe un drum nou, diferit, Platon nu simte nevoia de a rupe legătura personală cu Socrate. Iar cînd acestea îl conduc la concluzii noi, nesocratice și antisocratice, așa cum se întîmplă evident la vremea cînd ajunge să scrie *Menon*, atașamentul dramaturgului față de protagonistul său, reflectînd dragostea omului pentru prietenul și profesorul său din tinerețe[31], depășește granița ideologică. Și astfel, cînd Platon se transformă, personajul său filozofic Socrate se modifică și el, absorbind noile convingeri ale autorului, argumentînd în favoarea lor cu același entuziasm cu care Socratele din dialogurile timpurii argumentase în favoarea opiniilor pe care scriitorul le împărtășise înainte vreme cu personajul real.

Acesta este scenariul căruia voi încerca să-i dau ființă în acest capitol și în următoarele două. Îl ofer ca o simplă ipoteză, nu ca o dogmă sau ca un fapt dat. Așa va și rămîne cît timp îl voi urma pas cu pas. Justețea lui o va aprecia însuși cititorul.

II

Nu este necesar să insist asupra celei dintîi dintre cele Zece Teze de mai sus. Argumentele în favoarea ei se vor dezvălui împreună cu celelalte. Am să trec deci la teza II, cea mai importantă dintre toate: așa cum voi încerca să demonstrez în restul acestui capitol, *acest punct ar fi fost suficient pentru a releva diferența ireconciliabilă dintre* $Socrate_T$ *și* $Socrate_M$.

În dialogurile perioadei de mijloc, Platon construiește un sistem metafizic îndrăzneț de speculativ, ridicat pe două fundamente: transmigrația sufletului și corelativul său ontologic, transcendența Formei. Putem identifica prima mențiune a celui dintîi principiu atestat în texte:

T1 *Menon*, 81a-b: „Am auzit niște oameni, bărbați și femei, pricepuți la cele divine..." – „Și ce spuneau?" – „Lucruri adevărate, pe cît îmi pare mie, și frumoase." – „Dar ce anume spuneau și cine sînt ei?" – „Sînt preoții și

preotesele care se străduiesc să poată explica lucrurile pe care le au în grijă... Spun ei că sufletul omului e nemuritor şi că uneori el părăseşte viaţa, noi zicem «moare», alteori se reîntoarce la ea, niciodată însă nu piere."*

Aici pentru prima dată în opera lui Platon întîlnim această stranie doctrină vizionară conform căreia sufletul a trecut prin mai multe naşteri şi morţi, ca şi pandantul epistemologic al acestei doctrine, după care *toată* cunoaşterea este înnăscută, toată învăţătura din viaţa noastră actuală nefiind decît recuperarea a ceea ce sufletul nostru poartă cu sine din trecutul său primordial:

T2 *Menon* 81c: „Aşadar nu există lucru pe care sufletul să nu-l fi învăţat, pentru că este nemuritor şi de mai multe ori născut şi a privit ce se află şi în lumea de aici şi în Hades şi pretutindeni... Cum nici o parte a naturii nu e străină de celelalte, iar sufletul le-a cunoscut pe toate, nimic nu-l împiedică pe cel ce-şi reaminteşte un singur lucru — şi asta e ceea ce numesc oamenii a şti — să le descopere pe toate celelalte, dacă are curaj şi nu se dă bătut în timp ce caută. Căci tot ce căutăm să ştim şi tot ce ştim nu e decît reamintire."**

În nici un dialog din cele care îl precedă pe *Menon* nu se afirmă şi nu se sugerează nici pe departe ceva asemănător.[32] Şi, o dată apărută, această doctrină se va perpetua, dominînd în *Phaidon*[33], persistînd în *Phaidros* (245c–246a; 249b-d) şi desfăşurîndu-se grandios în dialogul tîrziu al lui Platon[34], *Timaios* (42b)[35]. Cît de străină este această nouă perspectivă faţă de întregul mod de a gîndi al lui Socrate$_T$[36] ne putem da seama din felul în care vorbeşte despre suflet în *Criton*:

T3 *Criton* 47e: „Atunci crezi că merită să trăim dacă s-a alterat în noi acea parte pe care nedreptatea o înjoseşte şi dreptatea o înalţă? Sau poate *partea aceea din noi, indiferent ce-ar fi* (ἐκεῖνο, ὅτι ποτ' ἔστι τῶν ἡμετέρων), sensibilă la dreptate şi la nedreptate, are în ochii noştri mai puţin preţ decît trupul?"***

Această expresie, „partea aceea din noi, indiferent ce-ar fi" este simptomatică pentru reticenţele metafizice ale concepţiei despre suflet a vorbitorului. Pentru Socrate$_T$ sufletul nostru este sinele nostru — oricare ar putea fi acesta. El este „eul" funcţiei psihologice şi imputării morale

---

* Trad. de L. Lupaş şi P. Creţia, în Platon, *Opere* II, Ed. Şt. şi Enc., Bucureşti, 1976, p. 387. (*N.t.*)

** Trad. de L. Lupaş şi P. Creţia, în Platon, *Opere* II, Ed. Şt. şi Enc., Bucureşti, 1976, p. 388. (*N.t.*)

*** După o trad. de M. Guţu, în Platon, *Opere* I, Ed. Şt. şi Enc., Bucureşti, 1975, pp. 66–67. (*N.t.*)

— „eul" din „eu simt, eu gîndesc, eu ştiu, eu aleg, eu acţionez". În loc de „eu cred", Socrate spune „sufletul meu crede" (*Gorgias*, 486e). Atunci cînd zice că sufletul cuiva este rău nu ştim decît atît: ceea ce vrea să spună este că persoana aceea este rea.[37] Ce altceva mai sugerează, nu ştim: nu ne spune; despre această chestiune nu discută niciodată. Întrebări de genul „Sufletul este material sau imaterial, muritor sau nemuritor? Va fi anihilat o dată cu putrezirea trupului?" nu fac niciodată parte din programul său de analiză elenctică. Prima întrebare nu o pune niciodată. Face într-adevăr aluzie la cea de-a doua la sfîrşitul *Apologiei*, dar numai pentru a sugera că este imposibil să alegi o soluţie raţională: ambele opţiuni — anihilarea totală sau supravieţuirea în Hades — rămîn deschise. În *Criton* îşi dezvăluie credinţa în supravieţuirea sufletului.[38] În *Gorgias* o declară.[39] Dar nicăieri în dialogurile timpurii nu încearcă să o dovedească.[40]

La Socrate_M, pe de altă parte, imaterialitatea sufletului devine o adevărată teoremă[41], iar existenţa lui prenatală şi post mortem, o ţintă a excesului demonstrativ. El parcurge o serie de argumente în *Phaidon*[42], adaugă unul nou în *Republica* (608d–611c), apoi încă unul, în cu totul altă ordine de idei, în *Phaidros* (245c–246a). Entitatea al cărei caracter nepieritor S_M este atît de dornic să îl dovedească este un imigrant dintr-o altă lume unit în mod precar cu o parte de materie din lumea noastră. În această uniune stă marea sa nenorocire: alterare, exilare, încarcerare, înmormîntare, pîngărire.[43] Imaginile sînt pitagoreice.[44] În *Phaidon* vedem că le-a preluat şi este convins că atît intelectual, cît şi moral ne-ar fi mult mai bine dacă am fi fost scutiţi de reîncarnare. Acum, prinşi în interiorul unui animal, dorinţa noastră cea mai fierbinte ar trebui să fie aceea de a scăpa, de a ne lua zborul şi a nu ne mai întoarce niciodată. O asemenea viziune nu se mai regăseşte în toată gîndirea greacă contemporană sau premergătoare, cu excepţia pitagorismului.[45]

Nu este nici pe departe tot atît de uşor de demonstrat existenţa unui contrast la fel de puternic între concepţia lui S_T şi cea a lui S_M despre ceea ce fiecare numeşte *eidos*, *idea* („formă", „caracter").[46] Pentru aceasta voi avea nevoie de numeroase argumente, de care mă voi ocupa în tot restul capitolului de faţă. Cel mai bun indiciu care ne poate conduce la ceea ce înţelege Socrate_T prin *eidos* (sau prin sinonimul său, *idea*) stă în rolul pe care acesta i-l atribuie, şi care este un rol strict de definiţie. El nu menţionează formele decît atunci cînd este pe cale să găsească un răspuns la întrebarea „Ce este *F*?". În *Euthyphron* sînt enunţate cele două condiţii pe care trebuie să le îndeplinească răspunsul corect la această întrebare:

[1] *Definiens* trebuie să fie adevărat în toate cazurile particulare incluse în *definiendum*.

Socrate formulează această condiție întrebînd dacă *F* „nu este același" în tot ceea ce este *F* (adică în tot ce are proprietatea numită „*F*"):

T4 *Euthyphron*, 5d: „Oare pietatea nu-și este asemenea sieși în fiecare faptă [pioasă]? Iar impietatea, la rîndul său, nu este ea opusă pietății, dar asemenea sieși, și tot ceea ce poate fi lipsit de pietate nu are un anumit caracter unic (*idean*)[47] care ține de impietate?"[48]

[2] *Definiens* trebuie să indice motivul pentru care un lucru este un caz particular de *definiendum*.

Socrate$_T$ formulează această condiție spunînd că răspunsul corect la întrebarea „Ce este *F*?" trebuie să arate ce este acel lucru „din a cărui cauză" (sau „prin care", sau „prin intermediul căruia", sau „în virtutea căruia")[49] ceva este *F*:

T5 *Euthyphron*, 6d-e: „Amintește-ți că nu ți-am cerut să mă înveți una sau două din multele [fapte] pioase, ci chiar acea formă din cauza căreia toate [faptele] pioase sînt pioase. Căci ai spus că [faptele] lipsite de pietate sînt lipsite de pietate, iar cele pioase, pioase datorită unui caracter unic. Sau nu-ți mai amintești?"

Presupunînd că aceste două condiții pot fi satisfăcute, S_T își ia un angajament ontologic considerabil. El presupune că ceea ce există nu cuprinde numai elemente spațio-temporale, precum indivizii și evenimentele, ci și entități de o altă natură, ale căror condiții de identitate sînt total diferite, de vreme ce ele sînt „identice" în persoane și acțiuni ce nu sînt identice: dreptatea există și aici și dincolo și în oricare alt loc, identică în entități și întîmplări diferite, reală în fiecare din ele, dar reală într-un alt fel decît sînt ele reale, realitatea ei evidențiindu-se doar prin faptul că se poate concretiza într-o formă identică cu sine în evenimente larg dispersate în timp și spațiu, astfel încît este suficient ca dreptatea să fi fost definită corect fie și numai într-un singur caz particular pentru ca *definiens* să fie adevărat în ce privește fiecare manifestare concretă a dreptății care a avut loc sau va avea loc undeva — în Grecia sau Persia, pe pămînt, în Olimp sau în Hades.

Faptul că există lucruri care satisfac această condiție esențială constituie un punct ontologic ferm ancorat în discursul și gîndirea lui Socrate$_T$. El *are* această ontologie. Dar acest lucru nu infirmă oare teoria mea formulată în Teza IA de mai sus, cum că Socrate$_T$ nu este decît un moralist și nu un metafizician sau ontolog? Poate cineva *avea* o ontolo-

gie fără a fi ontolog[50]? De ce nu? A crede în existența unui univers fizic independent de mintea noastră, înțesat de obiecte materiale care-și păstrează identitatea substanței și continuitatea calitativă de-a lungul unor perioade mai lungi sau mai scurte de timp, este, într-adevăr, o formă de ontologie, la fel de înrădăcinată în mintea unui atenian obișnuit de atunci, ca și în cea a unui newyorkez de acum. Îi face oare acest lucru ontologi pe amîndoi? Nu neapărat. De ce n-ar putea cineva vorbi o limbă fără să fie și lingvist? Este considerat lingvist cel care face din limbă un obiect al investigației și reflecției. Iar ontolog ar fi acela care face din ontologie obiectul investigației și reflecției. Dar asta nu se întîmplă niciodată cu Socrate_T. El nu întreabă niciodată ce fel de lucruri trebuie să fie formele, din moment ce condițiile lor de identitate pot fi atît de diferite de cele ale indivizilor sau evenimentelor spațio-temporale, încît o formă identică poate exista „în"[51] indivizi și evenimente neidentice. Căutarea acelor proprietăți generale ale formelor care le disting sistematic de nonforme nu e niciodată înscrisă în programul raționamentului său elenctic. El întreabă: Care este forma pietății? Care este forma frumosului? ș.a.m.d. Nu întreabă niciodată: Ce este forma? Îl nedumeresc multe lucruri, dar niciodată faptul că ceea ce există conține forme. Nu este niciodată uimit la gîndul că astfel de lucruri precum formele pot exista. Mizează pe realitatea lor cu aceeași certitudine nereflectată, neexaminată, neargumentată, nejustificată cu care omul de pe stradă mizează pe realitatea copacilor și a pietrelor.

Iată de ce nu avem motive să-i atribuim, așa cum au făcut adesea specialiștii, o teorie a formelor.[52] Faptul că este încredințat de realitatea lor nu înseamnă că și are o astfel de *teorie*, tot așa precum convingerea omului de pe stradă că obiectele fizice sînt reale nu este o dovadă a faptului că ar avea o teorie a obiectelor fizice. O convingere nu este o teorie dacă se poate presupune ca de la sine înțeles că oricine ar fi de acord cu ea — dacă nu ridică nimănui nici o problemă, dacă nu necesită explicații sau justificări de la nimeni. În acest sens crede S_T în realitatea formelor. Îl întreabă pe Eutyphron dacă pietatea nu este o caracteristică identică în toate faptele pioase și obține un asentiment imediat. Îi prezintă lui Laches o largă varietate de fapte curajoase — înfruntări îndrăznețe ale pericolelor din război, de pe mare, din politică ș.a.m.d.[53] — și întreabă:

> T6 *Laches*, 191e: „Încearcă din nou să-mi spui despre curaj, mai întîi: ce este identic în toate aceste manifestări?"

și Laches admite, fără să opună nici cea mai mică rezistență, că în acel ansamblu eterogen *există* ceva „identic în toate". Nici Euthyphron, nici Laches nu sînt filozofi: unul este profet, iar celălalt, militar (general).

Dar răspunsurile lor exemplifică foarte bine răspunsul pe care i l-ar fi dat lui Socrate oricare trecător de pe stradă, ales la întîmplare.

Acelaşi lucru ar fi fost valabil în cazul în care Socrate ar fi întrebat dacă forma pe care încerca să o definească *există*. Să luăm de exemplu următorul schimb de replici cu Hippias:

T7 *Hippias Maior*, 287c-d: „El te va întreba, «O, străine din Elis, oare nu din pricina dreptăţii sînt drepţi oamenii drepţi?» Răspunde, Hippias, ca şi cînd ţi s-ar pune întrebarea." – „Voi răspunde că este din pricina dreptăţii." – „Atunci acest [lucru], dreptatea, există?"[54] – „Desigur." „Şi oare nu din pricina înţelepciunii sînt înţelepţi oamenii înţelepţi, şi nu din pricina binelui sînt bune lucrurile bune?" – „Cum altfel?" – „Atunci acestea [înţelepciunea, binele] există: căci asta n-ar fi cu putinţă dacă ele n-ar exista." – „Există, într-adevăr." – „Atunci nu sînt toate lucrurile frumoase frumoase din pricina frumosului?" – „Ba chiar aşa, din pricina frumosului." – „Pentru că frumosul acesta există?" – „Există — care este problema?" – „«Atunci spune, străine», va zice el, «Ce este frumosul acesta?»"

Spre deosebire de Euthyphron şi de Laches, Hippias este un intelectual, şi chiar unul renumit ca bun matematician şi astronom, dar şi ca istoric: un savant universal. Dar nu există nici o indicaţie a faptului că multiplele sale realizări i-ar fi dat vreodată ocazia să cerceteze dacă dreptatea persoanelor drepte *există* sau nu. Aşadar, nu avem motive să credem că în astfel de situaţii Socrate aşteaptă sau obţine de la Hippias altceva decît răspunsuri simple, lipsite de reflectare, răspunsuri pe care le-ar fi putut primi de la oricare alt individ pescuit de prin piaţă. Şi le putem vedea cum funcţionează. Existenţa acelor entităţi i se pare lui Hippias atît de evidentă, încît îşi pierde răbdarea să tot fie presat cu întrebări atît de banale.[55] De-abia la sfîrşitul lui T7 apare clar motivul pentru care i s-a cerut părerea despre existenţa dreptăţii, a binelui şi, în sfîrşit, a frumosului: Socrate şi-a construit o trambulină pentru marea sa întrebare „Ce este *F*?" Admiţînd existenţa unui lucru precum frumosul — a faptului că frumosul există — el trece direct la a întreba „Ce este frumosul?" şi rămîne agăţat în tot restul dialogului de chestiunea aceasta, cu încăpăţînarea unui bulldog, deplîngîndu-şi la urmă nereuşita sa de a afla răspunsul.

Să analizăm acum dialogul cu Protagoras. Aceeaşi întrebare este pusă şi aici, în termeni echivalenţi[56]:

T8 *Protagoras*, 330c1–2: „Este dreptatea ceva sau nu este nimic? Mie mi se pare a fi ceva. Dar ţie?" – „Şi mie la fel", a spus.

Interlocutorul lui Socrate este din nou un intelectual renumit, dar renumit pentru un lucru incomparabil cu multiplele talente ale lui Hippias.

Protagoras a devenit celebru pentru dictonul său „Omul este măsura tuturor lucrurilor", un manifest al relativismului extrem.[57] Iată cum îl interpretează Platon în *Cratylos:*

> T9 *Cratylos*, 385e: „Hai să vedem, Hermogene: după părerea ta, esența lucrurilor[58] este specifică fiecăruia dintre noi, așa cum obișnuia să spună Protagoras, zicînd «Omul este măsura tuturor lucrurilor» – că așa cum mi se par mie lucrurile, așa sînt ele pentru mine; în vreme ce așa cum îți apar ție, așa și sînt pentru tine? Sau crezi că au o stabilitate proprie a esenței?"

Dacă Protagoras susține că ceea ce o anumită persoană crede, să zicem, despre dreptate este adevărat numai în cazul persoanei căreia dreptatea i se pare a fi într-un fel sau altul, atunci cum ar putea fi el de acord cu ideea că dreptatea este „aceeași" în întreaga diversitate de acțiuni pe care diferite persoane le consideră „drepte"? Categoric, nu ar putea fi și nici nu este. Nu i se pune niciodată întrebarea „Ce este *F*[59]?", și pe bună dreptate, căci atunci chestiunea metafizică ar ieși la suprafață, orientările ontologice opuse ar intra în conflict, iar Socrate ar trebui să-și apere teoria, împins să joace rolul ontologului pe care preferă să-l evite, așa cum o face consecvent în dialogurile sale timpurii.[60] Platon dirijează în așa fel lucrurile încît conflictul să poată fi ignorat. De-a lungul întregului dialog *Protagoras*, nu se trimite nici o aluzie la dictonul „Omul este măsura tuturor lucrurilor"[61]. Prima referință a lui Socrate_T la ontologia protagoreică apare într-un dialog de tranziție, *Euthydemos* (286b-c). Nu Socrate, ci interlocutorul său, Dionysidoros, este cel care introduce aici doctrina lui Protagoras conform căreia contradicția este imposibilă. Dionysidoros o reproduce însă papagalicește, fără să-i amintească proveniența, iar Socrate nu face altceva decît să atragă atenția asupra plagiatului.[62] Intenția sa este aceea de a lămuri faptul că doctrina este depășită și dă de înțeles că nu mai prezintă nici un interes, căci atît această teorie, cît și corolarul său, imposibilitatea formulării unui enunț fals, se resping singure prin refutație.[63] Aceste paradoxuri stridente nu sînt pomenite nici măcar în șoaptă în dialogurile elenctice, iar atunci cînd reușesc să iasă la suprafață într-unul din dialogurile de tranziție nu fac altceva decît să trezească disprețul. Excluderea lor din dialogul care poartă numele lui Protagoras este demnă de remarcat, avînd în vedere cît de mult vor fi exploatate de Platon în dialogurile sale din perioada intermediară[64] și tîrzie[65].

Revenind la T7, trebuie să remarcăm că „lucru" (eng. *thing* — *n.t.*) poate avea un sens atît de inofensiv, încît oricine vrea să vorbească despre dreptate, pietate ș.a.m.d. va fi de acord că acestea sînt „lucruri". Acesta este sensul pe care îl dăm cuvîntului în limbajul cotidian, sen-

sul pe care îl are în cuantificatorii din limba engleză[66], *everything* („orice, totul"), *something* („ceva"), *nothing* („nimic")[67], şi în expresiile referenţiale de genul: *I haven't understood a thing you are saying* („N-am înţeles nimic [= nici un lucru] din ce spui"). În acest sens al cuvîntului, Protagoras ar trebui să fie de acord că dreptatea este un „lucru", adică ceva despre care tocmai discută cu Socrate, fără de care discuţia nu s-ar putea desfăşura. Dar *ar putea* el cădea de acord fie şi numai cu aceasta, rămînînd în acelaşi timp consecvent în relativismul său doctrinar? Platon îl face pe Socrate_T să refuze să pună această întrebare[68], cerîndu-i lui Protagoras să accepte că dreptatea este un „lucru" într-o relaţie determinată cu fiecare dintre virtuţi[69], astfel încît să poată începe să se contrazică exclusiv asupra acestei relaţii: dreptatea este sau nu legată de celelalte patru în acea legătură strict *morală*[70] care este dezbătută în toată înlănţuirea învolburată de replici ale dialogului ce va urma, în care Socrate susţine şi Protagoras neagă faptul că fiecare dintre virtuţi o implică pe cealaltă sau, mai simplu[71], că o persoană care are o virtute le va avea „în mod necesar" pe toate. Platon nici că ar fi putut arăta mai clar caracterul exclusiv etic al intereselor lui Socrate din acest dialog[72]. Pus în faţa celui mai versat relativist al momentului şi oferindu-i-se pe tavă şansa de a discuta despre ontologie, Socrate_T o ignoră.

Să ne referim acum la Socrate_M. Acesta consideră existenţa lui F, pe care toţi interlocutorii lui Socrate_T o acceptaseră fără proteste, o teză extrem de contestabilă. În *Republica*, o numeşte „postulat":

> T10 *Republica*, 596a: „Ne-am obişnuit să *postulăm*[73] o anumită Formă unică pentru fiecare pluralitate de lucruri cărora le dăm acelaşi nume."

În *Phaidon* o numeşte *ipoteză*:

> T11 *Phaidon*, 100b: „Revin la acele lucruri care sînt mereu pe buzele noastre şi fac din ele punctul meu de plecare, pornind de la *ipoteza*[74] că Frumosul există în sine şi prin el însuşi[75], şi la fel şi Binele şi Mărimea şi celelalte. Dacă îmi dai dreptate în privinţa asta şi accepţi că ele există, cred că pornind de aici voi putea descoperi şi-ţi voi expune cauza (αἰτία) nemuririi sufletului."

A te referi la o propoziţie ca la o *ipoteză* în acest context înseamnă a o trata ca pe o premisă fără valoare de aserţiune de-a lungul întregii discuţii care urmează; scopul acestei discuţii nu va fi acela de a verifica adevărul acelei premise, ci doar de a demonstra care ar fi consecinţele *dacă* acea premisă ar fi adevărată.[76] Utilizîndu-se astfel acea premisă, nu este pus sub semnul întrebării adevărul ei. Absolut nici un dubiu nu a fost formulat mai devreme în acest dialog, atunci cînd, chiar la în-

ceput, Socrate a introdus teza existenței Formelor, ridicînd o chestiune la care se aștepta să primească, și a și primit, un asentiment imediat și plin de entuziasm:

T12 *Phaidon*, 65d: „Afirmăm că dreptatea există în sine și prin sine însăși, sau nu?"[77] – „Afirmăm, pe Zeus."

Departe de a exista vreun dubiu asupra acestui punct în mintea lui Socrate sau a partenerilor săi de discuție, ideea a fost prezentată ca un fundament care permitea soluționarea incertitudinilor asupra altor chestiuni. Pentru a dovedi existența prenatală a sufletului, Socrate a considerat suficient să demonstreze că „are același grad de necesitate"[78] ca și existența Formelor; și argumentele sale l-au convins complet pe interlocutorul său. Iată ce i-a răspuns Simmias, cel căruia i s-a adresat:

T13 *Phaidon*, 76e–77a: „...argumentul se reduce just la următorul lucru[79]: existența sufletului nostru înainte de naștere este egală cu cea a realității[80] despre care vorbești. Căci nimic nu-mi este mai clar decît faptul că toate acestea — Frumosul și Binele și toate celelalte lucruri de care vorbești — sînt pe cît se poate de reale."[81]

De ce atunci Socrate, revenind mai departe la doctrina Formelor în textul T11, se referă la existența lor ca la o „ipoteză" și îl întreabă pe interlocutorul său *dacă* vrea să-i dea dreptate în această privință? Fiindcă acum dorește să arate că nu este vorba de o propoziție de la sine înțeleasă. Nu te poți aștepta ca oricine să fie de acord cu ea. Cei care o formulează cu atîta grabă în T12 și cu atîta convingere în T13 sînt „filozofii", „adevărații filozofi", cei „care filozofează corect", „care abordează corect filozofia"[82] — cîteva spirite alese cu convingeri adevărate, spirite separate de masa vulgului[83], de mulțimea negînditoare și neînțelegătoare de oameni care

T14 *Republica*, V, 476d: „cred în lucrurile frumoase, dar nu cred în Frumosul însuși, iar dacă cineva încearcă să-i conducă spre cunoașterea lui sînt incapabili să-l urmeze".

și astfel sînt condamnați să-și petreacă viața într-o nedumerire ontologică, „trăind în vis în loc de realitatea trează" (*Republica*, 476d3).

Dar nu e cazul să ducem prea departe această metaforă. Socrate$_M$ nu vrea să spună că Formele există, în timp ce instanțierile lor spațio-temporale, nu — că obiectele frumoase din lumea cotidiană sînt imagini visate, niște iluzii ale minții noastre pieritoare. El continuă prin a argumenta că obiectele percepției și ale opiniei „se situează între ceea ce este perfect real și ceea ce este complet ireal"[84]. Nu se pune deloc problema ca el să meargă atît de departe încît să nege existența lumii per-

cepute prin simțuri. Dar merge totuși destul de departe. Vrea să spună că cei care afirmă realitatea lucrurilor perceptibile, negînd-o pe cea a Formelor, suferă de un fel de paranoia: „nu sînt în toate minţile“[85]. Atunci cînd „noi“, filozofii, încercăm să-i vindecăm, „se înfurie pe noi“[86], protestînd că „ceea ce spunem nu este adevărat“[87].

Atît în dialogurile timpurii, cît și în cele intermediare, Platon îl descrie pe Socrate *contra mundum*. Dar în cele dintîi opoziția față de „cei mulți“ este de natură exclusiv morală.[88] $\text{Socrate}_{\text{T}}$ nu spune nici un cuvînt care să indice că are niște convingeri metafizice în contradicție cu ale lor. În afara domeniului moral, concepțiile sale generale nu sînt, în mare, diferite de ale lor. Le împărtășește scepticismul față de speculațiile filozofilor naturiști și neîncrederea în tezele sofiștilor.[89] Nu așteaptă și *niciodată nu primește* de la ei obiecții la adresa existenței entităților pe care le numește *eidos, idea*. În schimb, pentru $\text{Socrate}_{\text{M}}$ tocmai acesta este punctul nevralgic al diferențelor dintre el și „cei mulți“, sursa, după el, a opoziției față de ei în domeniul moral.[90] De veme ce Platon nu lasă să se înțeleagă că între timp convingerile ontologice ale „celor mulți“ s-ar fi schimbat, trebuie să deducem că acum conferă o cu totul altă semnificație propoziției prin care afirmă existența Formelor. Această nouă semnificație devine vizibilă atunci cînd începe să explice sistematic ceva ce $\text{Socrate}_{\text{T}}$ n-a încercat niciodată să explice: *cum* sînt reale Formele — ce fel de realitate sînt ele.

III

Din clipa în care menționează Formele în *Phaidon*, Platon se adîncește în această nouă cercetare. *Phaidon* este primul dialog în care $\text{Socrate}_{\text{M}}$ își expune sistematic teoria Formelor.[91] Primul lucru pe care îl notează referitor la ele este faptul că sînt *inaccesibile simțurilor*:

> T15 *Phaidon*, 65d4–12: „Și, apoi, că Frumosul și Binele există?“ [continuare la T12 *supra*]... Ei bine, atunci, ai văzut vreodată ceva de genul acesta cu ochii tăi?... Sau ai perceput așa ceva cu vreun alt simț al trupului?“

Afirmația că Formele există nu este făcută aici în contextul unei anchete definiționale[92], ca în *Hippias Maior*[93], în care se urmărește ca Hippias să cadă de acord asupra existenței Frumosului astfel încît să i se poată pune întrebarea: „Spune, atunci, *ce* este acesta?“ Dimpotrivă, în *Phaidon* această afirmație precedă o altfel de întrebare, care nu a fost niciodată pusă în dialogurile timpurii: sînt Dreptatea, Frumosul etc. niște lucruri pe care le putem percepe cu vreunul din simțurile noastre?

Dacă i s-ar fi pus această întrebare lui Socrate$_T$, el ar fi recunoscut, fără îndoială, că nu sînt, aşa cum rezultă implicit din întreaga sa metodă de investigaţie — raţionamentul elenctic, acest exerciţiu intelectual în desfăşurarea căruia ar fi evident irelevant să apelezi la dovezi palpabile . Ar fi absurdă însăşi ideea că făcîndu-se referire la ceea a fost văzut, auzit, mirosit, gustat sau atins s-ar putea înainta către găsirea unui răspuns la întrebarea „Ce este *F*?". Aşadar, putem fi siguri că asupra acestei chestiuni S_T şi S_M ar cădea cu uşurinţă de acord. Diferenţa dintre ei constă tocmai în faptul că acele întrebări pe care S_T nu şi le pune niciodată devin chestiuni de maximă importanţă pentru S_M. Şi această diferenţă este simptomatică pentru faptul că interesele lui S_T sînt exclusiv de natură etică. Urmărindu-şi aceste interese, el nu trece cîtuşi de puţin graniţa spre domeniul epistemologiei, nici cît i-ar trebui pentru a ajunge la observaţia elementară că percepţia Formelor eludează simţurile.

Iar acesta nu este decît începutul. S_M nu se limitează la acea afirmaţie foarte modestă, conform căreia formele precum Dreptatea, Binele etc. nu pot fi văzute, auzite, pipăite — oricine înţelege întrebarea ar accepta cu uşurinţă o astfel de afirmaţie. El merge mult mai departe, *respingînd ideea că simţurile ar putea fi o cale spre cunoaşterea vreunui lucru*, susţinînd că nimic vrednic de numele de „cunoaştere" nu poate fi atins cu ajutorul lor şi că singura noastră speranţă de a ajunge la vreo cunoaştere este prin intermediul acelei activităţi pur intelectuale pe care o denumeşte „judecată" sau „gîndire"[94]. Este exact ceea ce a spus cu cîteva rînduri înaintea textului citat anterior (T15):

> T16 *Phaidon*, 65b-c: „Deci cînd sesizează sufletul adevărul? Căci, de fiecare dată cînd încearcă să investigheze vreun lucru cu ajutorul trupului, este clar că va fi înşelat amarnic de către trup... Prin urmare, numai în judecată i se poate revela clar sufletului o anumită realitate (κατάδηλον αὐτῇ γίνεταί τι τῶν ὄντων)."

Aici şi în rîndurile imediat următoare, ca şi într-o scurtă, dar la fel de viguroasă reiterare ulterioară a mesajului său (82e–83b), simţurile sînt privite cu neîncredere şi ostilitate şi criticate deoarece cauzează perturbarea şi dezorientarea minţii.[95] Dacă n-ar fi vorba decît de cunoaşterea matematică, interdicţia de a se recurge la dovezi senzoriale n-ar mai ridica obiecţii; ar putea fi luată drept o îndrumare salutară spre o gîndire geometrică sănătoasă.[96] Dar pe S_M nu îl interesează explorarea unei anumite clase restrînse de Forme:

> T17 *Phaidon*, 65d12–13: „Mă refer la toate, adică la măreţie, sănătate, vigoare — într-un cuvînt, la realitatea care se întîmplă să fie fiecare dintre ele (τῆς οὐσίας ὃ τυγχάνει ἕκαστον ὄν)."

După ce a insistat asupra faptului că vorbeşte despre cunoaşterea de către noi a Formelor în general, S_M declară:

T18 *Phaidon*, 65e–66a: „Şi oare cineva nu ar face asta [adică nu ar ajunge cel mai aproape de cunoaşterea lucrului la care se gîndeşte][97] dacă s-ar apropia de el pe cît de mult posibil numai cu ajutorul gîndului, şi fără să recurgă la văz în gîndirea sa şi fără să implice vreun alt simţ în judecata sa, ci folosind gîndirea pură în sine prin sine, s-ar pune pe urmele fiecărei realităţi pure[98] în sine prin sine (αὐτὸ καθ' αὑτό)?"

În mod surprinzător, lansîndu-şi avertismentul împotriva utilizării datelor senzoriale ca dovezi, S_M se referă chiar şi la examinarea unor lucruri ca sănătatea şi vigoarea (T17 *supra*), care se încadrează în nişte domenii ştiinţifice din vremea sa, precum fiziologia şi medicina, domenii în care experienţa senzorială era ferm încetăţenită ca sursă primordială a datelor necesare pentru a se ajunge la cunoaştere.[99] Nu există însă nici un dubiu că exact asta vrea să spună. El crede cu convingere că, dacă într-adevăr căutăm cunoaşterea, singura noastră speranţă de a ajunge la ea este prin „gîndire" şi „judecată". În acest fel, mintea, eliberată de experienţa senzorială capabilă să ducă la erori, nu se mai poate înşela, aşa cum nu se mai poate înşela nici la Descartes, prin examinarea unor „idei clare şi distincte"[100].

Cea de-a doua proprietate categorială a Formelor lui S_M, strîns legată de inaccesibilitatea lor faţă de percepţia senzorială, este faptul că *nu pot suferi absolut nici o schimbare*. După părerea lui, în timp ce toate părţile lumii sensibile se modifică în mod constant, părţile lumii formelor nu pot suferi nici cea mai mică schimbare: în cazul lor imutabilitatea este însăşi esenţa existenţei lor — lucru cu care putem considera că S_T ar fi fost de acord. Ar fi putut chiar să vadă în ea o consecinţă directă a presupunerii că fiecare formă este identică cu sine în fiecare dintre ocurenţele temporale distincte care o exemplifică. Este ceea ce pare să implice în mod evident o întrebare de genul: „Nu este pietatea identică cu ea însăşi în fiecare [faptă] pioasă?" Dacă pietatea dintr-o acţiune *a* este „aceeaşi" cu cea din acţiunea pioasă *b*, atunci nu rămîne în mod necesar neschimbată de-a lungul intervalului care desparte *a* de *b* sau de oricare alt exemplu de pietate, oricît de îndepărtat de fiecare dintre ele?" Legătura dintre „aceeaşi în fiecare *F*" şi „*F* este mereu *F*" apare explicit în textul următor:

T19 *Hippias Maior*, 292e6–7: „Îl întrebam despre ceea ce este frumos pentru toţi şi pentru totdeauna... Căci frumosul, cu siguranţă, este totdeauna frumos."[101]

Dar cu ce scop şi-a exprimat S_T această convingere? Pentru a dirija ancheta definiţională în care se angajase — pentru a preveni (sau a respin-

ge) o definiție care se verifică în cazul particular avut în vedere de interlocutor dar se dovedește falsă în alte cazuri. S_T nu a stat să se gîndească la faptul că, pentru ca o formă să rămînă identică cu sine în toate ocurențele sale răspîndite în timp, ea trebuie să scape din mrejele schimbării căreia îi cad pradă fiecare dintre instanțierile sale temporale. Această neglijență a lui S_T o putem pune în paralel cu cea observată mai sus: anume că, deși în decursul raționamentului său elenctic S_T consideră ca de la sine înțeles faptul că formele sînt inaccesibile simțurilor, nu menționează niciodată acest lucru, nu reflectează asupra lui și nu îl formulează niciodată explicit. Dubla neglijență dovedește că interesul său se limitează la chestiunile morale și că este indiferent la problemele epistemologice și metafizice care îl pasionează în mod special pe S_M. Acest viu interes transpare în stilul său:

T20 *Phaidon*, 78d1–7: „Acea realitate de esența căreia dăm noi seama[102] punînd întrebări și dînd răspunsuri, este oare mereu invariabil constantă, sau este diferită la momente diferite?[103] Egalitatea în sine, Frumosul în sine, fiecare lucru real în sine, realitatea[104], permit ele vreodată vreo schimbare? Ori vreunul dintre lucrurile care sînt reale[105], care există mereu în sine prin sine[106], unice în formă, rămînînd invariabil constante[107], nepermițînd niciodată nici o modificare de nici un fel, în nici o privință și în nici un mod?"

Dacă ținem cont că avem de-a face cu o lucrare filozofică a unui autor pedant, care nu se repetă niciodată fără un motiv serios[108], aceste rînduri se remarcă prin faptul că spun același lucru de două sau trei ori, cu simple variații de formă. Realitățile respective „nu permit niciodată vreo modificare"; „sînt mereu invariabil constante"; „rămîn invariabil constante". Nici că s-ar putea insista mai mult decît prin aceste aserțiuni repetate.

Să luăm acum în discuție afirmația complementară referitoare la instabilitatea instanțierilor temporale ale Formelor:

T21 *Phaidon*, 78d18-e4: „Dar mulțimea de [lucruri] frumoase — oamenii, de exemplu, sau caii, sau orice altceva de genul acesta — sau mulțimea de [lucruri] egale sau oricare altă mulțime de lucruri omonime cu realitățile care le corespund[109]? Sînt *ele* mereu în aceeași stare? Sau, dimpotrivă, nu sînt, ca să spunem așa[110], niciodată în nici un fel în aceeași stare?"

Importanța restricției „ca să spunem așa" nu trebuie trecută cu vederea. Fără această modulare a afirmației, stabilitatea ar fi la fel de radical refuzată lucrurilor sensibile în T21, precum este afirmată în cazul Formelor în T20: ceea ce ar însemna o instabilitate absolută, totală, o schimbare perpetuă în toate privințele posibile. Și asta nu ar fi deloc ceea ce vrea să spună Platon. Căci dacă o instanțiere perceptibilă a unei

Forme date ar fi supusă unei schimbări atît de atotcuprinzătoare, atît de totale, cum am putea-o considera o exemplificare veritabilă a acelei Forme? Şi dacă acest lucru ar fi imposibil, atunci cum am putea totuşi identifica *acest exemplu* astfel încît să ne putem referi la *el* ca la lucrul care se schimbă[111]? Ipoteza că *totul* este în completă schimbare cade de la sine: dacă această ipoteză ar fi valabilă, ar fi imposibil să afirmăm adevărul despre *vreun lucru* în particular. Mai mult decît atît, aceasta ar lipsi de sens doctrina lui Platon conform căreia lucrurile sensibile sînt „omonime" ale Formelor, fiecare dintre ele „făcînd parte"[112] din Forma particulară al cărui „omonim" este. Nimic contrar acestei doctrine nu este conţinut în T21 dacă ţinem cont de construcţia menită să moduleze afirmaţia: putem înţelege că S_M afirmă că nici un lucru sensibil nu este mereu acelaşi în *toate* proprietăţile şi relaţiile sale de-a lungul unei perioade de timp, oricît de scurte.[113] Aceasta înseamnă că lucrurile sensibile pot să se schimbe în anumite privinţe, rămînînd constante în altele — nenumărate schimbări, atît de imperceptibil de mici încît scapă atenţiei noastre, şi care se derulează în fiecare obiect al experienţei noastre perceptive, în timp ce proprietăţile perceptibile ale obiectului rămîn în mare aceleaşi. „Bine, dar", se va spune, „dacă asta a intenţionat Platon să lase să se înţeleagă, n-ar fi putut să formuleze totul mai explicit?" Cu siguranţă că da. Dar de ce să presupunem că ar fi dorit acest lucru? Are el oare interesul de a-şi face doctrina mai uşor digerabilă pentru „amatorii de sunete şi amatorii de spectacole"[114]? Nu, nu simte cîtuşi de puţin dorinţa de a face concesii acestor „mondeni". Dimpotrivă, vrea să îi ia prin surprindere, să-i şocheze pentru a-i smulge din incertitudinile dogmatice ale falsei lor ontologii. Iată mesajul pe care li-l adresează: „Dacă ceea ce doriţi este stabilitatea absolută, n-o veţi găsi niciodată în lumea pe care o vedeţi şi o auziţi. Trebuie să o căutaţi în cealaltă lume, în a cărei existenţă nu credeţi."[115]

Putem analiza acum o a treia trăsătură categorială a Formelor lui S_M: incorporalitatea. Platon cel mai bine îşi dă seama de caracterul fundamental al acestei trăsături a lor de-abia cînd examinează retrospectiv ontologia dialogurilor din perioada de mijloc din punctul de vedere al ultimei sale perioade. În *Sofistul*, el consideră că principala problemă a metafizicii[116] este cea care îi opune pe materialişti, pentru care realitatea este *definită* de trup[117], imaterialiştilor[118], „Prietenii Formelor", care „ar vrea să ne impună ideea că adevărata realitate[119] constă în anumite Forme inteligibile şi incorporale" (246c)[120]. În dialogurile intermediare, acest aspect al Formelor fusese presupus ca de la sine înţeles, nefiind nevoie decît să fie menţionat, nu şi demonstrat. În *Phaidon* (79a-b), fusese

formulat într-o premisă a unuia dintre argumentele în favoarea imortalității sufletului: sufletul trebuie să fie nemuritor *pentru că*, dintre „cele două tipuri de existență"[121], una invizibilă și imuabilă, iar cealaltă vizibilă și în perpetuă mișcare, sufletul este „mai înrudit și mai asemănător" cu prima decît cu cea de-a doua. Faptul că cea de-a doua este materială nu este menționat ca atare, dar reiese implicit din afirmația că „este mai înrudită și mai asemănătoare"[122] cu trupul decît cu sufletul nostru. În *Republica*, corporalitatea lucrurilor sensibile nu este recunoscută formal, dar apare întîmplător atunci cînd S_M contrastează Forma Unității („Unu-ul însuși") cu instanțierile sale sensibile, descriindu-le pe acestea din urmă ca „numere cu corpuri vizibile și tangibile"[123] (525d). În *Banchetul*[124], Forma Frumosului este opusă „unui chip sau unor mîini frumoase sau oricărui alt lucru care face parte din trup". Astfel, în dialogurile perioadei de mijloc incorporalitatea se presupune de la sine ca una din trăsăturile fundamentale ale Formelor, lucru firesc, de vreme ce este structuralmente esențială pentru celelalte două proprietăți categoriale ale lor, asupra cărora se revarsă cea mai mare parte a atenției: faptul că, fiind lipsite de trup, Formele *nu pot* fi accesibile simțurilor noastre (care sînt părți ale trupului nostru și nu pot înregistra decît interacțiile sale cu alte corpuri) și că *pot* fi imuabile (căci dacă ar fi corporale ar fi prinse în fluxul care înglobează lumea materială).

Am lăsat la urmă un aspect al Formelor lui S_M exprimat în acea stranie construcție care poate că a captat deja atenția cititorului în două dintre fragmentele din *Phaidon* citate mai sus: o Formă *există în sine prin sine* (T11, T12 [= T15])[125]. Ce vrea oare să spună S_M prin „existența în sine prin sine" a entităților pe care le denumește εἶδος, ἰδέα[126]? De vreme ce el nu se referă niciodată direct la această chestiune, trebuie să deducem un răspuns pornind de la utilizarea expresiei în context. Să examinăm, așadar, dintre numeroasele pasaje cuprinse în dialogurile perioadei intermediare în care apare această expresie, pe cel mai bogat în informații.[127] Este vorba de acel pasaj din *Banchetul* în care Diotima[128] îi dezvăluie lui Socrate viziunea Formei Frumosului pe care o va avea îndrăgostitul la capătul căutării sale, atunci cînd, în sfîrșit, ajunge „să vadă"[129] drept în față Forma pe care o percepuse pînă atunci doar în manifestările ei din trupuri, minți, instituții sau științe frumoase:

T22 *Banchetul*, 211a5-b6[130]: „[a] Frumosul nu-i va apărea [în acel moment] ca un chip sau niște mîini sau oricare alt lucru corporal, și nici ca o vorbire sau o cunoaștere a ceva, [b] nici ca existînd vreundeva în altceva, ca de exemplu într-o ființă vie, fie pe pămînt, fie în cer, sau în orice altceva, ci [c] ca *existînd în sine prin sine cu sine*, mereu într-o formă unică, [d]

toate celelalte lucruri frumoase fiind părtaşe la el cam în felul acesta: în timp ce celelalte lucruri apar şi dispar, el nici nu creşte, nici nu se micşorează în vreun fel, şi nu este deloc afectat."

În [a], Diotima spune că în momentul de maximă clarviziune asupra naturii Frumosului, Forma nu va fi percepută ca existînd *în* vreun lucru corporal frumos (mîini, chip), şi nici *în* vreun proces sau produs frumos al gîndirii (discurs sau ştiinţă). De vreme ce disjuncţia „corporal/mental" acoperă toate lucrurile şi evenimentele cuprinse în lumea temporală, înseamnă că, de fapt, ceea ce vrea ea să spună este că Forma frumosului nu va fi niciodată văzută ca existînd *în* vreun lucru din această lume. Considerînd însă că nu a făcut încă destul pentru a-şi imprima ideea în mintea ascultătorului ei, Diotima o reia în [b]: Forma frumosului nu va fi văzută ca existînd undeva[131] *în* vreun alt lucru, cum ar fi un suflet, încarnat („pe pămînt") sau dezîncarnat („în cer" sau dincolo de el)[132]. Dar acest lucru nu fusese deja precizat în [a]? De ce mai trebuia punctat în [b]? De ce atîtea repetiţii insistente?[133]

Totul se explică lesne dacă ne amintim că a spune despre un atribut că se află „într-un" anumit lucru este un mod comun de a spune că acel lucru *are* proprietatea asociată cu acea Formă. În acest mod se exprimă şi gîndeşte S_T: în loc de „eşti moderat", el spune „moderaţia este în tine"[134], iar în loc de „acele fapte sînt pioase", „pietatea este în acele fapte"[135]. Pentru S_T este de la sine înţeles că, dacă moderaţia, pietatea sau frumosul există, ele există *în* ceva din lumea temporală. Deci dacă lui S_T i s-ar pune întrebarea: „Unde, în ce, există frumosul?" el ar indica trupuri, minţi, acţiuni, instituţii, gînduri frumoase din lumea experienţei noastre obişnuite şi ar spune „Acolo — în ele există". Pentru el, ca şi pentru toţi interlocutorii săi, acesta ar fi sigurul loc unde frumosul ar putea exista. Şi tocmai asta încearcă să nege S_M. El susţine în T22 că atunci cînd Forma Frumosului se va înfăţişa celui care o iubeşte în momentul în care el îi va percepe esenţa în modul cel mai profund şi complet, ea îi va apărea ca *existînd dincolo de toate instanţierile ei prezente sau posibile.*[136] Chiar dacă există în lumea noastră trupuri, minţi, acţiuni, instituţii extrem de frumoase, Forma Frumosului nu există *în* ele. Forma nu are nevoie de nici una dintre acestea pentru a exista. Faptul de a fi acea calitate este o condiţie suficientă pentru existenţa ei.[137]

Ceea ce era doar sugerat în seria de negaţii din [a] şi [b] este afirmat direct în [c]: frumosul *există în sine prin sine cu sine*; „cu sine" a fost adăugat aici[138] la „prin sine" pentru a sublinia capacitatea Formei de a exista izolată, suficientă sieşi. Existînd „cu sine", nu are nevoie să existe în conjuncţie cu vreun lucru din lumea temporală[139]. Şi putem vedea de

ce această idee va duce la cea din [d]: existența independentă a Formei trebuie susținută în fața faptului că mulțimi de alte lucruri „fac parte" din ea. Așa se întîmplă în [d], unde sîntem asigurați că existența acelor „participanți" nu o afectează cîtuși de puțin pe a ei înseși. „Unică în formă" (μονοειδές), neexpusă diversității lor infinit de variabile, ea rămîne neatinsă de vicisitudinile nașterii și morții lor: atunci cînd ei „apar și dispar" ea nici nu crește, nici nu se micșorează, „nu este deloc afectată". Dacă ar fi să piară toate obiectele frumoase din această lume într-un holocaust cosmic[140], dacă o dată cu ele ar pieri toate sufletele din lume, și dacă — ce blasfemie! — Însuși Creatorul Divin ar fi aneantizat, Forma Frumosului ar rămîne ceea ce a fost și va fi întotdeauna, „în sine prin sine cu sine", cu sau fără lume.

Dacă asta este ceea ce înseamnă pentru Platon existența „prin sine" a Formelor în dialogurile sale din perioada de mijloc și chiar și în *Timaios*[141], avem motive întemeiate să credem că în acest mod a vrut să exprime ceea ce cel mai mare discipol (și cel mai sever critic) al său a numit „separația" (χωρισμός) Formei platoniciene[142]: *faptul că există independent de orice posibilă instanțiere* a sa în lumea temporală[143]. Expresia exactă folosită de Aristotel nu este anticipată în corpusul platonician[144]: Platon nu scrie niciodată că Formele sale sînt „separate" (χωριστά)[145]. Nu simte nevoia să facă acest lucru fiindcă are (și folosește) posibilitatea de a exprima aceeași doctrină fundamentală scriind că Formele „există separat", sau, în mod echivalent[146], că „există în sine prin sine". El așază cea de-a doua expresie în centrul marii sale „ipoteze" din *Phaidon* (T11), conform căreia Frumosul există în sine prin sine, fără să mai simtă nevoia de a o argumenta separat, de vreme ce existența Formelor sale independent de oricare alt constituent al realității — corpurile sensibile sau sufletele incorporale — este consecința imediată a esenței lor.[147] Acesta este miezul metafizicii lui Platon: el postulează o lume eternă existînd prin ea însăși, transcendînd tot ceea ce este conținut în lumea noastră, neexpusă capriciilor și vicisitudinilor care afectează toate creaturile din lumea temporală, conținînd Forma tuturor lucrurilor valabile sau cognoscibile, purificată de orice conținut senzorial.[148] Într-o variantă sau alta, întîlnim această teorie pretutindeni unde platonismul este viu, în filozofie sau teologie, în poetică, erotică sau chiar în filozofia matematică a lumii occidentale. În aceste condiții, a continua să-mi interpun mecanica exegetică între „Socratele" care expune această filozofie în dialogurile intermediare ale lui Platon și Platon însuși ar fi o iritantă exagerare. Din acest moment nu voi mai pomeni de „S_M" în contextele în care este evident că mă refer de fapt la Platon.[149]

Putem vedea acum legătura dintre Formele nonsensibile, eterne, incorporale, transcendente ale lui Platon şi acea extraordinară concepţie despre suflet care răsare deodată în corpusul său o dată cu dialogul *Menon* (*supra*). Ideea unui suflet transmigrant impune pentru relatarea diacronică a existenţei sale de-a lungul timpului un sistem topografic care să cuprindă două lumi: lumea „aceasta"[150], sălaşul actual al sufletului, şi lumea cealaltă, a cărei localizare rămîne misterioasă[151] şi pe care nu o putem identifica decît prin intermediul epitetelor evocatoare[152], sau prin locativele tradiţionale[153], indispensabile în orice caz povestirii transmigraţiei, de vreme ce este lumea în care sufletul există înainte de încarnările sale succesive şi la care se întoarce după fiecare eliberare de trup. Formele trascendente sînt puntea care leagă existenţa noastră actuală, încarnată, de trecutul şi viitorul nostru dezîncarnat. După ce am cunoscut aceste entităţi în istoria noastră prenatală, ne putem acum „reaminti" fragmente preţioase din acea cunoaştere pierdută.

Pentru filozof, această „reamintire" este un exerciţiu intelectual foarte solicitant. Aşa cum voi explica în capitolul 4, ea presupune o pregătire îndelungată în domeniul matematicii şi dialecticii. Dar mai are încă o dimensiune, pe care marele mit din *Phaidros* o sugerează printr-un ansamblu de imagini poetice. În cursul „reamintirii", filozofului îi cresc „aripi", cu care, la moartea sa, sufletul va „ascede" în „cealaltă" lume:

T23 *Phaidros*, 249c: „Acesta este motivul pentru care numai gîndirii filozofului îi cresc, pe bună dreptate, aripi: căci, pe cît îi stă în puteri, ea se apropie mereu cu ajutorul aducerii aminte de acele lucruri în preajma cărora zeul îşi dovedeşte divinitatea."[154]*

În credinţa populară, zeii îşi datorează privilegiul de a fi scutiţi de fatalitatea morţii hranei lor supranaturale, care constă în nectar şi ambrozie.[155] În mitul său, Platon îi elevează, îi sublimează pe toţi acei zei mult prea umani ai lui Homer. Festinurile şi banchetele din Olimp sînt înlocuite cu imagini ale procesiunilor pentru contemplarea Formei *(Phaidros*, 247b şi urm.) şi el sugerează că ceea ce dă caracterul divin divinităţilor sale intelectualizate este tocmai contactul spiritual cu Formele. Mitul său oferă acelaşi privilegiu oamenilor: şi noi ne-am împărtăşit din hrana nemuririi în starea noastră prenatală, iar acum, în această viaţă muritoare, prin intermediul reamintirii, putem beneficia din nou de sprijinul ei dătător de nemurire.[156] Deşi sîntem creaturi supuse timpului, în contemplarea Formei ne putem uni prin cunoaştere şi iubire[157] cu eternul.

---

* După o trad. de G. Liiceanu, în Platon, *Opere* IV, Ed. Şt. şi Enc., Bucureşti, 1983, p. 447. (*N.t.*)

Conform *Oxford English Dictionary*, „misticismul este credința în posibilitatea unirii cu natura divină cu ajutorul contemplației extatice". Această definiție este însă mult prea limitată. În primul rînd, ea nu ține cont de misticismul nonteist, precum cel din Zen. În al doilea rînd, îi trece cu vederea și pe acei mistici care caută „uniunea cu natura divină" prin alte mijloace decît contemplarea. Dar chiar în limitele sale ea aduce un omagiu acelui aspect mistic autentic al platonismului care a inspirat filozofiile și teologiile mistice ale lumii occidentale.[158] Expresia „contemplare extatică" definește perfect experiența pe care Platon o descrie cu ajutorul verbelor care se referă la vedere, contemplare, admirare (ὁρᾶν, καθορᾶν, ἰδεῖν, θεᾶν) și atingere (ἅπτομαί ἐφάπτομαι) pentru percepția finală a Formei. El face astfel aluzie la acea experiență intelectuală în care explorarea și căutarea îndelungată culminează „brusc"[159] printr-o intuiție lucidă ca o viziune și imediată precum o atingere. Platon nu spune niciodată pe șleau că această experiență conduce la „uniunea cu natura divină[160]" a Formei. El se mulțumește să vorbească metaforic despre uniune, atît uniunea nutritivă pe care am pomenit-o deja, cît și, în paralel, o uniune sexuală:

T24 *Republica*, 490a-b: „Adevăratul iubitor al cunoașterii, care prin firea sa se străduiește să ajungă la realitate, nu va zăbovi asupra obiectelor opiniei pe care majoritatea le consideră reale, ci va persevera cu o pasiune neclintită și neobosită, pînă cînd va ajunge să atingă natura esențială a fiecărui lucru cu acea parte a sufletului său care este capabilă să atingă realitatea fiindcă este înrudită cu ea; și ajungînd astfel să se apropie de adevărata existență și unindu-se cu ea[161], va putea da naștere inteligenței și adevărului, se va putea bucura de cunoaștere și de viața adevărată și se va hrăni din ea și astfel, în sfîrșit, — de-abia atunci și nu înainte — va găsi alinare durerilor nașterii sale."[162]

La fel și în *Banchetul* (212a), unde filozoful, „admirînd și înfrățindu-se cu" (θεωμένου καὶ συνόντος) Forma frumosului, „va da naștere (τεκόντι) adevăratei virtuți".

Pentru a evoca această experiență, Platon lasă să se înțeleagă că, descoperind Forma, filozoful obține rezultatul la care adepții cultelor mistice caută să ajungă în ritualurile lor. Cîteodată descrie această revelație ca pe un mister dionisiac de posesiune divină — ἐνθουσιάζειν[163], starea în care omul devine ἔνθεος („zeul este în el")[164]. Alteori înfățișează contemplarea prenatală a Formei ca și cum ar fi celebrarea misterului revelației eleusine:

T25 *Phaidros*, 250b-c: „O frumusețe radioasă ni s-a dezvăluit privirii atunci cînd, împreună cu fericitul cor, am văzut acea priveliște și acea vizi-

une binecuvîntată şi am celebrat acel ritual pe care îl putem numi, cu tot respectul, cel mai binecuvîntat dintre toate. Noi, cei care celebram, eram perfecţi, neatinşi de vreuna dintre acele rele care ne-au lovit mai tîrziu. Perfecte, simple, netremurătoare, binecuvîntate erau acele apariţii ale ritualului şi celebrării. În acea lumină pură şi noi eram puri, încă neînmormîntaţi în acest lucru pe care acum îl numim „trup", purtîndu-l cu noi, încarceraţi în el ca într-o stridie."[165]

Aşa cum reiese din acest citat, misticismul Formei la Platon este profund legat de lumea cealaltă. Ontologia Formelor nonsensibile, eterne, incorporale, existente în sine şi obiecte ale contemplaţiei, alături de corelatul lor antropologic — sufletul invizibil, nemuritor, incorporal, transmigrant —, are adînci implicaţii intelectuale şi afective. În inimă, ea suscită un sentiment al alienării de lumea „aceasta", în care trăieşte trupul, o nostalgie a unui paradis pierdut în lumea „cealaltă", din care sufletul a venit şi în care tînjeşte să se întoarcă. În minte, stîrneşte o poftă pentru un gen de cunoaştere care nu poate fi satisfăcută prin explorarea lumii fizice. Tot ceea ce putem găsi aici nu sînt decît imagini, copii, umbre ale acelei lumi reale pe care nu o vom cunoaşte în întregime decît atunci cînd ne vom elibera din „cochilia de stridie"[166].

Cu greu ne-am putea imagina o viziune asupra lumii mai străină de cea a lui Socrate. Desigur, Socrate nu este un om al lumii acesteia: pe el nu îl interesează banii, reputaţia, siguranţa, nici chiar viaţa însăşi, de fapt nu îl interesează nimic altceva decît virtutea şi cunoaşterea morală. Dar nu aparţine nici lumii celeilalte: lumea eternă cu care Platon caută să se unească mistic îi este necunoscută. Pentru Socrate, realitatea — cunoaşterea adevărată, virtutea adevărată, fericirea adevărată — sînt lumea în care trăieşte. Lumea de dincolo este pentru el un fel de răsplată şi, oricum, o simplă chestiune de credinţă şi speranţă.[167] Certitudinile pline de pasiune ale vieţii sale se referă la aici şi la acum.

MĂRTURIA LUI ARISTOTEL ŞI XENOFON

La începutul capitolului precedent lansam ipoteza că printr-un „Socrate" din Platon putem ajunge să cunoaştem gîndirea personajului istoric Socrate. La sfîrşitul capitolului de faţă, cititorul ar trebui să fie capabil să decidă dacă am reuşit să demonstrez această afirmaţie sau nu.

Înainte de a începe, trebuie să precizez un lucru: oricît de necesară mi-ar fi mărturia lui Platon, nu m-aş putea descurca folosindu-mă exclusiv de ea. În cel mai bun caz, putem afla din scrierile sale că în diferite perioade ale vieţii îi atribuie lui Socrate nişte filozofii care nu sînt doar diferite, ci chiar, din anumite puncte importante de vedere, antitetice. Iar acest lucru nu aduce în sine nici un sprijin tezei mele. Căci nu există nici un motiv intrinsec ca aceste două filozofii, în ciuda faptului că sînt diametral opuse, să nu fi fost amîndouă creaţiile proprii ale lui Platon în diferite perioade ale vieţii sale. Secolul nostru ne-a făcut martorii unei spectaculoase mutaţii de acelaşi tip. Prin opera sa *Tractatus*, Wittgenstein a creat o filozofie uimitor de originală, pe care a publicat-o încrezător că acesta va fi ultimul său cuvînt — sau mai degrabă ultimul cuvînt *în general* — asupra acestui subiect, aşa cum anunţa în Prefaţă: „Adevărul gîndurilor exprimate în această lucrare mi se pare incontestabil şi definitiv. De aceea, sînt de părere că problemele, în esenţa lor, au fost în sfîrşit rezolvate". Dar în mai puţin de zece ani de la publicarea acestei cărţi îl vedem lucrînd din nou la aceleaşi probleme, aplicînd acum o metodă diferită care îl va conduce la rezultate tot atît de opuse celor din *Tractatus* ca şi tezelor lui Russell sau Moore sau alor oricărui alt filozof din trecut sau din prezent. Acelaşi lucru ar fi putut să i se întîmple şi lui Platon. Pentru a ajunge însă la o astfel de concluzie, va trebui să ne bazăm pe dovezi din afara operelor sale. Dacă nu am dispune de astfel de dovezi ipoteza mea ar rămîne nefondată. Dar se întîmplă să le avem, aşa cum voi arăta în secţiunea II a acestui capitol.

I. — $Socrate_T$ contra $Socrate_M$: încă două diferențe

Mai întîi însă va trebui să insist în plus asupra contrastului dintre cele două filozofii din opera lui Platon. Puțin după începutul capitolului 2, enumeram Zece Teze, rezumînd laconic și dogmatic zece trăsături care diferențiază cele două personaje pe care le-am numit „$SOCRATE_T$" și „$SOCRATE_M$". Acestea nu sînt de fapt decît trăsăturile cele mai importante. Dacă aș fi căutat să alcătuiesc o listă exhaustivă, aș fi enumerat mult mai multe. Limitîndu-mă la acestea zece, am depășit repede Teza I, pe care am considerat-o programatică, o ipoteză foarte generală menită să servească drept schelet argumentației mele. Am trecut astfel imediat la Teza II. La acest punct, diferența este atît de evidentă, încît aș fi putut să mă mulțumesc cu forța acestui unic argument pentru a-mi susține ipoteza principală: studiind mărturia lui Aristotel și a lui Xenofon, ceea ce aflăm despre această teză ne permite să deducem cu certitudine că filozoful care credea în sufletul transmigrant și în Formele „separate" ale lui $Socrate_M$ nu putea fi același cu $Socrate_T$, dascălul de morală din scrierile socratice ale lui Xenofon și Platon, care nu are nimic de-a face cu speculația metafizică. Dar dacă vrem să facem apel la cei doi martori, atunci să-i lăsăm să răspundă la cîteva întrebări, confruntîndu-i cu încă două dintre cele Zece Teze: mai întîi, cu Teza IIIA, cea despre negarea deținerii cunoașterii, caracteristică lui $Socrate_T$ dar străină lui $Socrate_M$, apoi cu Teza IVB, modelul tripartit de *psyché*, realizare remarcabilă a lui $Socrate_M$, necunoscută însă lui $Socrate_T$. Să aruncăm o scurtă privire asupra fiecăreia dintre aceste două teze.

Teza III: Negarea deținerii cunoașterii de către Socrate, necaracteristică lui Platon

Iată textul platonician care expune cel mai clar această teză:

> T11 *Apologia*, 21b și d: „[a] Căci nu sînt conștient că aș fi înțelept în vreun lucru, mare sau mic (οὔτε μέγα οὔτε σμικρὸν σύνοιδα ἐμαυτῷ σοφὸς ὤν)[2]. ... [b] Se pare că, în timp ce nici unul dintre noi doi nu știe nimic valoros[3], el crede că știe; în ce mă privește însă, cum de fapt nu am nici un fel de cunoaștere, eu nici nu consider că aș avea vreuna[4]."

În capitolul 1 *supra* am susținut deja (și voi argumenta mai pe larg în nota suplimentară 1.1) că această negare este „o ironie complexă" — o afirmație menită să fie adevărată într-un sens, dar falsă într-altul. În acest moment aș dori să atrag atenția cititorului asupra a trei idei strîns legate între ele.

Primul este faptul că Platon consideră negarea deținerii cunoașterii ca pe una din trăsăturile cele mai celebre ale lui Socrate, cunoscută chiar și celor destul de îndepărtați de cercul socratic, precum Trasymachos. După cum îl înfățișează Platon, sofistul vede în această poziție manifestarea unei evidente ipocrizii pline de viclenie, care este atitudinea obișnuită, foarte predictibilă a lui Socrate. Iată cum răspunde Trasymachos la apelul formulat pe un fals ton patetic de Socrate pentru a-l ajuta să caute definiția „dreptății", care le scapă lui și prietenilor lui:

T25 *Republica*, 337a: „Pe Heracle! spuse. Iată prefăcătoria obișnuită a lui Socrate. Le prezisesem acestor oameni că vei refuza să răspunzi și că vei simula neștiința[6] și vei face orice mai degrabă decît să dai un răspuns, în cazul că cineva te întreabă ceva."

Al doilea punct: Platon nu îl pune niciodată pe Socrate în situația de a explica ce vrea să spună prin acea negare, lucru pe care prietenii săi pur și simplu nu-l iau în seamă; atunci cînd îl aud zicînd că nu deține nici o cunoaștere cu care să contribuie la cercetările lor, ei continuă să îl considere cel mai înțelept om pe care îl cunosc[7], fără să facă niciodată presiuni asupra lui pentru a le preciza exact ce anume pretinde că îi lipsește atunci cînd spune că nu are nici o cunoaștere. Acest lucru confirmă Teza IA: Platon îl scutește pe acest Socrate timpuriu să răspundă la întrebarea „Ce este cunoașterea?", care l-ar deturna de la acaparanta lui preocupare de a găsi răspunsuri la întrebările morale, începînd cu cea mai presantă dintre ele: Cum trebuie să trăim?

Al treilea punct, cel mai paradoxal aspect al negării, trăsătura ei unică, absolut ieșită din comun, se întîmplă să fie enunțat ca o concluzie la un raționament elenctic pe deplin încununat de succes, în care Socrate, din cîte se pare, și-a dovedit teza pînă în pînzele albe.

T3 *Gorgias*, 508e–509a: „Aceste lucruri, care ni s-au arătat în discuțiile noastre de dinainte ca fiind așa cum le afirm eu, sînt prinse și țintuite locului, dacă mă pot exprima atît de direct, cu argumente de diamant și fier, sau cel puțin așa mi se pare... Dar, în ce mă privește, poziția mea rămîne aceeași (ἐπεὶ ἔμοιγε ὁ αὐτὸς λόγος[8] ἐστιν ἀεί): nu știu cum stau lucrurile acestea."[9]

Unde, în toate analele gîndirii occidentale, mai găsim un filozof care să spună cu toată seriozitatea că a adus dovezi extrem de solide în sprijinul tezei sale — a țintuit-o cu „argumente de diamant și fier" — *și totuși* nu știe dacă acea teză este adevărată? Cu siguranță, în nici unul dintre dialogurile platoniciene de după *Menon*. În această privință, Platon este, ca și alți filozofi, deși mai puțin dogmatic decît cei mai mulți

dintre ei, mai conștient de perspectivele adevărurilor încă nedescoperite aflate dincolo de oricare punct atins deja prin ancheta sa. Astfel, în concluzia îndelungatei discuții din *Republica* (II–IV), în care se pretinde a fi un lucru dovedit faptul că dreptatea este întotdeauna cea mai avantajoasă dintre opțiunile noastre, Glaucon declară că acum ar fi ridicol să se mai continue cercetarea. Socrate este de acord, nu însă fără o rezervă:

> T4 *Republica*, 445b: „E, într-adevăr, ridicol, am spus, dar ajunși în acest punct nu trebuie să ne abatem de la încercările noastre de a vedea cît mai clar posibil că acele lucruri stau chiar așa."

Ancheta continuă astfel de-a lungul a încă șase cărți. Dar cu ce scop? Nu pentru a determina *dacă* „acele lucruri stau așa", ci pentru a vedea mai clar *că* așa stau.[10] Această perspectivă nu îl va îndemna însă niciodată pe Socrate să spună, în *Republica*, sau în oricare altă operă din perioada de mijloc a creației lui Platon, că nu știe într-un anumit moment ceea ce pretinde că ar fi „dovedit" pînă în acel moment (*Gorgias*, 479e8).

Nimic de genul acesta în ceea ce îl privește pe Socrate_M — nici chiar în *Theaitetos*, unde Platon (din anumite rațiuni specifice acestui dialog)[11] alege un protagonist care declară de la bun început că „nu face nici o afirmație despre nimic fiindcă nu are nici o brumă de înțelepciune" (150c)[12]. Acest personaj, deși are atît de multe lucruri în comun cu Socrate_T[13], este lipsit de acea trăsătură crucială care îl caracterizează pe acesta din urmă, adică negarea cunoașterii din T3 *supra*, pe care Socrate_T o declară din nou *chiar în momentul în care a adus dovezi care par să o dezmintă*. Dimpotrivă, recunoscînd, în 187a, că s-au făcut progrese remarcabile[14], Socrate_M nu afirmă *chiar în acel moment* că încă nu știe ce anume a ajuns, din cîte se pare, să știe.[15]

În concluzia generală a dialogului, el admite, ba chiar subliniază că nu a găsit răspunsul la întrebarea despre cunoaștere „Ce este *F*?" Dar spunînd că nu știe ce este cunoașterea el nu reiterează declarația de ignoranță în termenii globali ai primei sale aserțiuni. Ceea ce spune el acum este: „Nu am nimic din acea cunoaștere pe care o dețineau toți oamenii mari și minunați din trecut" (210c). Ceea ce a ajuns să știe este neînsemnat față de rezultatele spectaculoase revendicate de Heraclit, Parmenide și chiar de Platon însuși în dialogurile precedente ale perioadei intermediare. Dar este mai mult decît știa la începutul anchetei sale și nimic din ce spune aici sau mai tîrziu nu pare să arunce vreun dubiu asupra a ceea ce a ajuns să știe în decursul ei — nimic nu afirmă, nici nu sugerează că încă nu știe ce anume a aflat pe parcursul investigației. Paradoxul din T3 nu se regăsește aici. Diferența dintre Socrate_T și Socrate_M rămîne valabilă în continuare.

Teza IV: modelul de psyché *tripartit nesocratic la Platon*

În cartea IV a *Republicii*, în culmea periodei sale intermediare, Platon își propune o nouă analiză a structurii interne a sufletului, care transformă concepția sa despre mecanismele motivației în conduita virtuoasă și în natura virtuții înseși. El opune părții raționale din *psyché* două componente distincte nonraționale, la fel de diferite una de cealaltă ca și de rațiunea însăși. Una dintre ele este pătimașă[16] și se manifestă în primul rînd sub formă de mînie[17], dar și ca teamă și, fără îndoială, și prin alte emoții[18]. Cealaltă este „apetentă" (ἐπιθυμητικόν): ea apare sub formă de foame, sete, dorință sexuală și alte pofte fizice. Dorința de bine rămîne ceea ce fusese pentru Socrate în dialogurile timpurii: un instinct puternic, mereu prezent[19], asociat cu rațiunea[20]. Dar în timp ce Socrate considera rațiunea atotputernică[21], acest nou model tripartit acordă fiecăreia din cele trei părți un dinamism independent: fiecare este în principiu un motor autonom și poate, prin urmare, să le facă față cu succes celorlalte două. Astfel, fiecare dintre pofte este descrisă ca un impuls către propriul său obiectiv particular, perfect determinat:

> T5 *Republica*, 437d–438a: „Atunci este setea, în măsura în care este sete, o dorință în suflet de orice altceva decît pur și simplu de a bea?... Trebuie să fim atenți aici să nu fim prinși pe picior greșit, să nu ne lăsăm tulburați de obiecția că nimeni nu dorește doar hrană, ci o hrană bună, sau nu doar băutură, ci o băutură bună."[22]

Pentru a vedea la ce anume face Platon aluzie, să ne amintim că, în situații extreme, setea poate fi atît de intensă, încît toate condițiile pe care judecata noastră le impune de regulă asupra unei băuturi acceptabile își pierd fundamentul, iar atunci ne putem vedea siliți să bem orice lichid potabil, mai degrabă decît nimic — apă de gură, loțiune aftershave și chiar urină, precum oamenii abandonați în deșertul Arizona în vara lui 1978. Fără să recurgă la astfel de exemple șocante, Platon remarcă un fapt care speră că va convinge de la sine, odată ce s-a atras atenția asupra lui: anume că setea, ca oricare altă poftă trupească, definește un obiect generic care, în situații speciale, poate fi dorit cu o intensitate irezistibilă, în ciuda faptului că încalcă standardele de mult încetățenite ale dezirabilității, stabilite în mod rațional. De ce insistă Platon atît de mult asupra acestui lucru? Fiindcă vrea să scoată în evidență faptul că uneori putem tînji la satisfacerea anumitor nevoi intense într-o formă inacceptabilă pentru rațiunea noastră.[23] Platon vrea să spună că această posibilitate nu poate fi exclusă *a priori*, așa cum a fost exclusă de Socrate, pentru care dorința de X era în mod necesar dorința

de un X bun. Conform acestui din urmă model psihologic, nu am putea dori o băutură rea decît dacă nu am reuși să ne dăm seama că este rea: după $Socrate_T$, dîndu-ne seama că este rea, am fi eliberați[24] de dorința „de a ne îndrepta" spre ea[25]; așadar, dacă dorința ar rămîne la fel de intensă, ar însemna în mod necesar că judecata noastră este greșită[26]. În modelul tripartit al lui Platon, această „necesitate" nu se regăsește: nu există nici un motiv inerent pentru care dorința să nu se poată fixa asupra unui obiect și să nu îl poată pretinde în ciuda veto-ului dat de judecata noastră.[27]

Aceste ipoteze psihologice opuse impun strategii contrare pentru reforma morală a umanității. Dacă ipotezele lui Socrate sînt corecte, iluminarea intelectuală este condiția necesară *și suficientă* pentru reforma morală. Astfel, sarcina reformatorului este aceea de a ne face să înțelegem că ar fi dăunător pentru propria noastră fericire să cedăm în fața unor pofte rele sau a pasiunii. Dacă va putea să ne facă să înțelegem ce este bine pentru noi, va trebui să urmărim acest bine și propria noastră dorință de bine ne va mîna spre el; absența stăpînirii de sine (ἀκρασία) — faptul de a face ce este mai rău conștienți fiind de ce este mai bine — va fi atunci o imposibilitate psihică. Nu și dacă reformatorul ar urma analiza tripartită a lui Platon. Judecata luminată ar fi atunci considerată insuficientă pentru a produce acțiunea corectă dacă sufletul n-ar fi pus în condițiile în care judecata poate avea o eficacitate practică demnă de încredere. Conform diagnosticului lui Platon, aceste condiții corespund unei integrări armonioase a sufletului, în care pasiunea joacă un rol vital ca aliat al rațiunii, dînd judecăților acesteia sprijinul emoțional necesar pentru a controla poftele dezlănțuite.

Astfel, Platon își asumă acum în mod deosebit o sarcină care nu figura deloc în programul lui Socrate: condiționarea igienică a pasiunilor. De vreme ce nu sînt raționale, modelarea lor nu poate fi intelectuală: argumentația nu le poate atinge. Imaginația este singura cale de a ajunge la ele. Sînt puse în mișcare de imagini și pot fi formate prin expunere constantă la imagini potrivite, în modul potrivit și la timpul potrivit — în primii ani ai vieții noastre, cînd sîntem insensibili la abstracțiuni, dar foarte deschiși către stimulii concreți, viu percepuți de simțuri. Platon ar accepta, așadar, colaborarea creatorilor de imagini: poeții, povestitorii, cîntăreții și toți ceilalți meșteșugari care au puterea de a așeza frumosul în acele eșantioane ale lumii noastre produse de om. El ar dori ca ei să joace un rol major în ceea ce denumește, printr-o sinecdocă, educație „muzicală", cucerind inimile copiilor și adolescenților prin puterea artelor fine, umplînd universul lor înconjurător cu imagini

în care virtutea arată și este simțită ca fermecător de frumoasă, iar viciul, respingător de urît[28].

Las deoparte numeroase amănunte neclare sau problematice legate de acest proces de educație „muzicală". Ceea ce mă preocupă acum în primul rînd este importanța covîrșitoare pe care i-o dă Platon și motivele pentru care face acest lucru. Atunci cînd discută despre curajul militarilor din cetatea sa ideală, el observă că dacă nu ar fi primit acel gen de educație atunci, chiar dacă ar fi ajuns la toate convingerile corecte, rezultatul nu ar fi fost adevăratul curaj, ci o imitație ieftină a realității, care nici n-ar trebui să poarte numele de „curaj":

> T6 *Republica*, 430b 6–9: „După părerea mea, această convingere corectă referitoare chiar la aceste lucruri [*sc.* adică referitoare la ceea ce este și ceea ce nu este cu adevărat de temut], obținută fără o educație muzicală, ar fi cea a unui animal și a unui sclav; nu ai considera-o corespunzătoare instituțiilor noastre[29] și ai numi-o orice, numai «curaj» nu."

Afirmînd că acest *ersatz* de curaj ar fi „cel al unui animal și al unui sclav" Platon vrea probabil să spună că ar fi pus în mișcare de acea motivație pur exterioară „a morcovului și a măgarului", prin care manipulăm animalele și sclavii și care, ca urmare, nu poate constitui o adevărată virtute, căci mijloacele de reglare psihologică ale acesteia trebuie să fie interioare. Un om cu adevărat curajos, susține Platon, va înfăptui un act de curaj chiar de dragul acestuia — fiindcă vede și simte frumusețea curajului, iar percepția acestei frumuseți este ceea ce îl determină să fie curajos.[30] Prin urmare, pentru ca oamenii să fie cu adevărat curajoși, ei trebuie educați în spiritul sensibilității față de frumusețea curajului.[31] Dezvoltarea acestei sensibilități, consideră el, trebuie stimulată în rîndurile generației tinere, la vîrsta copilăriei și a adolescenței. Dacă ratăm această ocazie, tot ceea ce vom mai putea face apoi va fi prea puțin și prea tîrziu.

Această nouă concepție[32] despre educația morală este acompaniată de o nouă analiză a conceptului de virtute morală. Ca excelență a sufletului tripartit, curajul devine o perfecțiune foarte diferită de ceea ce era în psihologia intelectualistă a lui Socrate, unde fusese definit ca un fel de „înțelepciune":

> T7 *Protagoras*, 360d: „Curajul este înțelepciunea față de ceea ce este și ceea ce nu este de temut."

În acest caz, curajul este o performanță cognitivă, o manifestare a excelenței sufletului intelectual. Să comparăm această definiție cu cea a lui Platon:

T8 *Republica*, 442b-c: „Şi cred că numim un om «curajos» tocmai din pricina acestei părţi a sufletului [*sc.* partea pătimaşă], atunci cînd păstrează printre dureri şi plăceri injoncţiunile raţiunii referitoare la ceea ce este şi ceea ce nu este de temut."

Aici curajul este o performanţă emoţională, o manifestare a excelenţei sufletului pătimaş.[33] Contribuţia intelectului este, desigur, esenţială[34]: ea constă în a aduce „injoncţiuni ale raţiunii despre ceea ce este şi ceea ce nu este de temut". Dar dacă, puse în practică, aceste injoncţiuni ale raţiunii vor avea un efect concret este, pentru Platon, un lucru de care numai partea spirituală a sufletului poate fi răspunzătoare. Ele vor fi eficace numai şi numai dacă această parte a sufletului va avea puterea de a rămîne ataşată de acele injoncţiuni ale raţiunii în clipele de emoţie intensă, împiedicîndu-le să se risipească sau să se tulbure ori, reluînd comparaţia elaborată a lui Platon, să se decoloreze sau să îşi piardă strălucirea la spălat[35], atunci cînd va simţi ameninţarea durerii sau cînd plăcerea îi va face cu ochiul în apropiere. Iar acest lucru, crede Platon, va depinde de cîtă putere de rezistenţă au primit judecăţile noastre raţionale prin educaţia „muzicală" corespunzătoare, dacă au fost fixate în sufletul nostru printr-un fel de chimie indisolubilă, precum culorile prinse atît de bine într-un material, încît nu pot fi şterse nici de cei mai puternici detergenţi.[36]

Dispunem acum, prin tot ceea ce a fost adăugat aici la ideile prezentate în capitolul precedent, de o perspectivă destul de clară (deşi încă departe de a fi completă) asupra amplorii diferenţelor dintre filozofia pe care Platon i-o atribuie lui Socrate în dialogurile timpurii şi cea susţinută de Socrate în dialogurile intermediare. Înarmaţi doar cu aceste elemente, putem apela mai întîi la Aristotel, apoi la Xenofon, pentru a afla de la fiecare ce confirmare ar putea eventual aduce afirmaţiei că gîndirea primeia dintre aceste două filozofii îi aparţine într-adevăr personajului istoric Socrate, în timp ce cea de-a doua corespunde unei abordări noi, personale a lui Platon, străină lui Socrate.

II. — Mărturia lui Aristotel

T9 *Metafizica*, 1078b9–7: [a] Acum, în ce priveşte Ideile[37] (περὶ δὲ τῶν ἰδεῶν), trebuie să analizăm mai întîi însăşi teoria Ideilor (τὴν κατὰ τὴν ἰδέαν δόξαν), înţelegînd-o aşa cum a fost ea concepută la origine de primii care au susţinut existenţa Ideilor (ὡς ὑπέλαβον ἐξ ἀρχῆς οἱ πρῶτοι τὰς ἰδέας φήσαντες εἶναι)[38].

[b] Teoria referitoare la Idei (ἡ περὶ τῶν ἰδεῶν δόξα) s-a născut în mințile acelora care au afirmat-o fiindcă aceștia s-au convins de adevărul doctrinei lui Heraclit conform căreia toate lucrurile sensibile se află într-un flux continuu, astfel încît, dacă e vorba să existe cunoaștere a vreunui lucru, atunci trebuie să existe, în afara lucrurilor sensibile, anumite naturi persistente, distincte de acestea; căci despre lucrurile aflate într-un flux nu poate exista cunoaștere.

[c] Socrate, însă[39], era preocupat de virtuțile morale, fiind primul care a căutat să le dea definiții universale...

Faptul că Socrate nu a avut nici o contribuție la teoria metafizică a Ideilor i se pare lui Aristotel atît de evident, încît nici nu mai simte nevoia să-l susțină prin argumente. El nu afirmă acest lucru ca pe o teză contestabilă care trebuie apărată. Se mulțumește pur și simplu să îl sugereze implicit în [c], unde indică obiectul cercetărilor lui Socrate: distingîndu-se clar de Platon, acesta căuta definițiile virtuților morale — plasîndu-se astfel foarte departe de preocuparea centrală a lui Platon din [b], doctrina heracliteană a fluxului continuu, care *pe el* l-a condus la postularea Ideilor. Platon a fost acela, ni se spune în [b], care, plecînd de la fluxul perpetuu al lucrurilor sensibile, a dedus imposibilitatea cunoașterii lor și care, *în consecință*, a postulat existența Ideilor ca entități nonsensibile invariante, pentru a servi ca obiecte ale cunoașterii.[40] Pentru a arăta că Socrate nu a avut nici o contribuție la această deducție, Aristotel nu îl pomenește deloc nici în [a], nici în [b], neintroducîndu-l decît în [c], ca moralist în căutarea definițiilor atributelor morale.

Paternitatea exclusivă a lui Platon asupra teoriei Ideilor este atestată în plus de expresiile folosite de Aristotel în *Etica nicomahică* pentru a-și formula regretul că va trebui să critice această teorie:

T10 *Etica nicomahică*, 1096a12–13: Această investigație [critică la adresa teoriei platoniciene a Ideii de bine] este penibilă fiindcă cei care au introdus Formele (εἰσαγαγεῖν[41] τὰ εἴδη) ne sînt prieteni.

Mai mult decît atît, la cîteva rînduri după textul T9 din *Metafizica* citat mai sus, este scoasă în evidență diferența dintre Platon și Aristotel asupra acestui punct, ca o opoziție între concepțiile celor doi despre universal, concepția lui Aristotel fiind exact ceea ce crede el că erau Formele lui Platon și ceea ce erau de fapt Formele lui Socrate:

T11 *Metafizica*, 1078b30–2: Dar Socrate nu considera universaliile sau [obiectele] definițiilor ca existențe separate (οὐ χωριστὰ ἐτοίει), în timp ce ei [Platon] le-au separat (οἱ δ' ἐχώρισαν) și au numit acest gen de entități „Idei".

Ni se precizează aici mai exact care anume caracteristică a acelor entități nonsensibile ale lui Platon ar fi făcut, din punctul de vedere al lui Aristotel, ca acele Idei să fie nu numai străine de preocupările lui Socrate, ci chiar de-a dreptul inacceptabile pentru acesta: Platon transformase în „existențe separate" universaliile etice[42] pe care Socrate încercase să le definească și pe care acesta *nu* le considerase „existențe separate".

Aristotel nu le este astfel de nici un ajutor cercetătorilor care împart teoria Formelor în două, atribuindu-i lui Socrate varianta ei timpurie, iar lui Platon cea ulterioară[43]. Din punctul de vedere al lui Aristotel, ea îi aparține în întregime lui Platon: Socrate nu a avut nici o contribuție la ea. Așadar, atunci cînd întîlnește, în unele din dialogurile timpurii ale lui Platon, enunțuri care afirmă sau implică existența unor lucruri precum dreptatea, pietatea, frumosul etc.[44], Aristotel nu le poate considera Idei sau Forme platonice, în ciuda faptului că Platon folosește cuvintele εἶδος, ἰδέα ca termeni generici pentru a se referi la ele în pasajele acestea, ca și în alte pasaje[45] din unele din dialogurile sale timpurii.[46] După cum vede Aristotel lucrurile, Socrate vorbește despre ceea ce el (Aristotel) numește „universalii" — cu atît mai mult cu cît εἶδος-ul socratic satisface perfect definiția pe care o dă acestui termen tehnic[47]:

> T12 *Metafizica*, 1038b11–12: Căci se numește „universal" lucrul a cărui natură este aceea de a aparține unei mulțimi de lucruri (ὃ πλείοσιν ὑπάρχειν πέφυκεν).

Cît de mult se potrivește această formulă cu limbajul folosit de Socrate$_T$ pentru a explica ceea ce *el* numește „formă" se poate observa cel mai bine din faptul că în greacă, pentru a se afirma că *a are proprietatea F*, se folosește în mod curent construcția „F aparține lui a" (τὸ Φ ὑπάρχει τῷ α), dar se poate spune de asemenea, mai simplu, „*F este în a*" (τὸ Φ ἔνεστι τῷ α)[48]. Așadar, atunci cînd Socrate îl întreabă pe Euthyphron: „Oare pietatea nu-și este asemenea sieși în fiecare faptă [pioasă]?"[49], el ar putea pune aceeași întrebare într-o formă echivalentă: „Nu-și este pietatea asemenea sieși *în toate acțiunile de care aparține*?" Și ceea ce este „asemenea sieși" în toate exemplele de *definiendum* este — așa cum vedem în T12 — exact ceea ce Aristotel numește un „universal". Întrebarea lui Socrate, „Ce este εἶδος-ul «pietate»?" Aristotel o înțelege exact sub forma: „Ce este universalul «pietate»?"

Dar Aristotel nu merge atît de departe încît să spună sau să sugereze că Socrate a descoperit *conceptul* de universal. Aceasta ar însemna să îl transforme pînă la urmă pe Socrate într-un metafizician, ceea ce Aristotel nu face niciodată. În textul [c] citat mai sus, Socrate este prezentat ca „primul care a căutat definițiile universale *ale virtuților*" —

şi nu ca primul care a căutat definiţia *universalului* sau care a investigat *natura universalului*. Atunci cînd îl laudă pe Socrate pentru că nu a „separat" universaliile[50], nu îl laudă fiindcă a formulat teoria corectă despre ele, ci fiindcă nu a formulat una greşită, neavînd deloc ocazia de a face acest lucru de vreme ce acest gen de investigaţie nu constituia obiectivul său. „Preocupîndu-se de probleme morale şi nicidecum de natură ca întreg"[51], Socrate, din punctul de vedere al lui Aristotel, nu a pătruns niciodată în hăţişul metafizic în care avea să se piardă Platon. Socrate a scăpat de „consecinţele stînjenitoare"[52] ale teoriei metafizice a lui Platon nu datorită unei teorii superioare, ci datorită unei inocenţe teoretice.

Aşadar, afirmaţia mea că filozoful moral care caută definiţii ale termenilor morali în dialogurile platoniciene elenctice şi de tranziţie este un Socrate recreat de Platon, iar metafizicianul care a inventat teoria Formelor „existente separat" este Platon, vorbind exclusiv în nume propriu, îşi găseşte confirmarea la Aristotel. La fel şi ideea că declaraţia de ignoranţă a lui Socrate i-a aparţinut personajului istoric:

> T13 *Sophistici Elenchi*, 183b7–8: ... şi de aceea obişnuia Socrate să pună întrebări şi să nu dea răspunsuri: fiindcă mărturisea că nu are nici o cunoaştere (ὡμολόγει γὰρ οὐκ εἰδέναι).

În acest capitol final al tratatului *Respingerile sofistice*, Aristotel se opreşte pentru a reconsidera ceea ce spusese la început, cînd stabilise deosebirea dintre raţionamentul „dialectic" şi cel „peirastic"[53]. În primul tip de argumentaţie, respingem teza adversarului argumentînd pe baza convingerilor reputate (τὰ ἔνδοξα) care există referitor la acel subiect.[54] În cel de-al doilea, o respingem pe baza propriilor lui convingeri:

> T14 *Sophistici Elenchi*, 165b3–6: Raţionamentele dialectice sînt cele care, argumentînd pe baza unor opinii reputate, conduc la contrariul [tezei refutate]. Peirastice sînt acelea care argumentează pornind de la propriile convingeri ale interlocutorului.

Deşi scurt, textul T13 ne oferă preţioasa informaţie că, din punctul de vedere al lui Aristotel, Socrate a refuzat să argumenteze în ambele aceste moduri, şi a făcut asta din următorul motiv: negarea cunoaşterii îi bara accesul la argumentaţia fondată pe o opinie reputată; după Aristotel, spunîndu-le interlocutorilor săi că nu deţine nici o cunoaştere, Socrate îşi interzicea utilizarea convingerilor reputate pentru a le contrazice, fiindcă recunoştea că nu ştie dacă ele sînt adevărate; în consecinţă, singurul rol pe care putea să şi-l asume într-un raţionament construit cu întrebări şi răspunsuri era unul peirastic[55], adică acela de a obţine, cu ajutorul întrebărilor, acordul interlocutorului său asupra punctelor în

legătură cu care îl interoga, acord care îi putea furniza premisele de la care Socrate avea apoi să deducă, cu ajutorul raționamentului silogistic sau epagogic[56], negarea tezei interlocutorului. Așadar și în această privință mărturia lui Aristotel confirmă afirmația mea că Platon recreează în Socrate_T personajul istoric Socrate. Aristotel nu mai face nici o referire în vreun alt pasaj la această negare absolută a cunoașterii, care trebuie să fi fost la fel de problematică pentru el ca și pentru noi[57]; cu toate acestea, este atît de încrezător că aceasta era poziția lui Socrate, încît o prezintă ca fiind chiar motivul pentru care Socrate s-a limitat la raționamentul peirastic, diminuîndu-și arsenalul argumentativ prin faptul că și-a interzis astfel resursele formei de raționament abundent utilizate de Aristotel în propriile sale tratate etice.

Nu mai puțin lipsită de ambiguitate este confirmarea pe care o aduce Aristotel ideii mele că diviziunea tripartită a sufletului, care apare în corpusul platonician de-abia în perioada sa intermediară, este străină de gîndirea personajului istoric Socrate:

> T15 Aristotel, *Magna Moralia*[58], 1182a15–26: Urmîndu-i, Socrate a vorbit mai bine și mai complet [decît Protagoras] despre aceste chestiuni [virtuțile morale]. Dar nici *el* nu le-a tratat corect. Căci a făcut din virtuți niște forme ale cunoașterii (ἐπιστήμας ἐποίει), iar acest lucru este imposibil. Căci toate formele de cunoaștere sînt activități ale rațiunii[59], iar rațiunea ia naștere în partea intelectuală a sufletului; așadar, din punctul lui de vedere, toate virtuțile se nasc în partea rațională a sufletului. În consecință, făcînd din virtuți niște forme de cunoaștere, el suprimă[60] partea irațională a sufletului (ἀναιρεῖν τὸ ἄλογον μέρος τῆς ψυχῆς). Și făcînd acest lucru suprimă totodată atît pasiunea, cît și caracterul etic (ἀναιρεῖ καὶ πάθος καὶ ἦθος). Iată de ce nu tratează virtuțile corect. După aceea, însă, Platon a împărțit corect sufletul în partea sa rațională și cea nonrațională și a atribuit fiecăreia dintre ele virtuțile corespunzătoare.[61]

Astfel, din punctul său de vedere, Aristotel îi atribuie fără nici o ambiguitate lui Socrate, și nu lui Platon, acea concepție intelectualistă despre motivația și natura virtuții morale care reduce curajul și fiecare dintre celelalte virtuți la forme de cunoaștere, ignorînd prin aceasta rolul pasiunii și al caracterului etic (πάθος καὶ ἦθος) în determinarea conduitei noastre. Aristotel[62] protestează împotriva identificării virtuții cu cunoașterea, care, crede el, îl face pe Socrate să treacă cu vederea diferența dintre amplificarea cunoașterii morale și îmbunătățirea caracterului etic:

> T16 *Etica eudemică*, 1216b2–9: Socrate cel bătrîn credea că scopul este acela de a cunoaște virtutea, și cerceta ce este dreptatea și ce este curajul și ce este fiecare dintre părțile virtuții. Se înțelege că așa trebuie să fi făcut.

Căci el credea că toate virtuțile sînt forme de cunoaștere, de vreme ce [considera că] atunci cînd am învățat geometria și arhitectura[63], sîntem deja geometricieni și arhitecți.[64]

De asemenea, Aristotel nu-i atribuie niciodată lui Platon, ci numai lui Socrate, ideea că absența stăpînirii de sine este un lucru imposibil, consecința cea mai problematică a unei psihologii intelectualiste și reductive:

T17 *Etica nicomahică*, 1145b23–7: Căci Socrate credea că ar fi straniu[65] să existe cunoaștere într-un om, dar stăpînită de altceva și tîrîtă de colo-colo ca un sclav (περιέλκειν αὐτὴν ὥσπερ ἀνδράποδον)[66]. Socrate respingea complet această idee, susținînd că nu există absența stăpînirii de sine (ὡς οὐκ οὔσης ἀκρασίας). Căci nimeni, considera el, nu presupune atunci cînd acționează că ceea ce face se opune celui mai bun lucru; [dacă cineva face acest lucru, este] din cauza ignoranței.

Și astfel, la fiecare din punctele importante semnalate în primele patru din cele Zece Teze în care gîndirea lui Socrate_T se opune antitetic celei a lui Socrate_M, Aristotel, citind dialogurile lui Platon, îi repartizează fără ezitare lui Socrate ideile pe care Platon i le atribuie lui Socrate_T, iar lui Platon însuși, ideile pe care Platon i le atribuie lui Socrate_M.[67] Cel mai remarcabil în această repartiție este faptul că Aristotel recurge la ea fără să simtă nevoia de a o justifica prin argumente — atît de încredințat este că publicul său, acceptînd de la sine această repartiție, nu se așteaptă ca el să o susțină în vreun fel.[68] Ce anume i-ar fi putut da această siguranță? Ce altceva decît faptul că repartiția era confirmată de toate informațiile pe care le obținuse din alte surse — din acea revărsare de dialoguri socratice aparținîndu-le lui Eschine, Antistene, Aristip și celorlalți, ca și din surse orale, de la oamenii pe care Aristotel îi întîlnise la Atena și care îl cunoscuseră pe Socrate la douăzeci–treizeci de ani și erau încă în viață atunci cînd Aristotel a intrat în Academie (367)? Aristotel ar fi avut numeroase șanse să le pună întrebări.[69]

Să presupunem că filozofia lui Wittgenstein ar fi, precum cea socratică, exclusiv orală și că un tînăr student și prieten de-al său, excepțional de talentat, pe nume „Paul" (alias Platon), ar publica după moartea maestrului său o carte sub forma unui dialog, intitulată *Filozofie și logică*, al cărei protagonist se numește „Wittgenstein" și are trăsăturile personale ale lui Wittgenstein. Și să mai presupunem că după vreo zece ani Paul ar mai publica o carte, *Filozofie și limbaj*. Și aceasta ar fi scrisă sub forma unui dialog și protagonistul său ar fi tot un personaj numit „Wittgenstein", cu caracteristicile lui Wittgenstein. Dar acest personaj expune acum o filozofie care, prin metodă și conținut, este, în anumite puncte importante, radical opusă celei atribuite lui în volumul anterior.

Şi în sfîrşit, pentru a încheia paralela, să ne imaginăm că după publicarea celei de-a doua cărți, un tînăr de optsprezece ani, extrem de inteligent, pe nume „Arnold" (alias Aristotel) ar veni la Cambridge să studieze cu Paul şi ar rămîne în cercul lui Paul aproape douăzeci de ani. Arnold, cunoscînd ambele volume ale lui Paul (cunoscîndu-le atît de bine încît le poate cita din memorie), tratează conținutul lor într-un mod cu totul diferit: atunci cînd discută despre *Filozofie și logică*, el vorbeşte despre ideile cuprinse în acest volum ca fiind ale lui Wittgenstein, iar atunci cînd se referă la *Filozofie şi limbaj* consideră că ideile de acolo îi aparțin în exclusivitate lui Paul, *în opoziție cu Wittgenstein*. El face acest lucru fără să stea vreodată să explice de ce consideră că „Wittgenstein" din primul volum vorbeşte în numele lui Wittgenstein, iar „Wittgenstein" din cel de-al doilea volum, în numele lui Paul. Dacă l-am vedea pe Arnold făcînd acest lucru, fără să se simtă deloc obligat să-şi justifice poziția, neaşteptîndu-se niciodată ca cineva să se îndoiască de faptul că numai primul „Wittgenstein" era profesorul lui Paul, iar cel de-al doilea era doar un pseudonim al lui Paul, am mai avea oare vreun dubiu că această atitudine a lui Arnold este motivată de faptul că toate persoanele cît de cît importante din lumea filozofică de la Cambridge avuseseră ani de zile aceeaşi convingere, şi asta deoarece filozofii mai vîrstnici de acolo, ei înşişi foşti cunoscuți de-ai lui Wittgenstein, erau în situația de a şti dacă ideile expuse în *Filozofie și logică* erau într-adevăr ale lui Wittgenstein, iar din cercul lui Paul oricine, mai tînăr sau mai vîrstnic, cunoscînd ideile lui Paul din proprie experiență, ar fi ştiut, fără să mai trebuiască să i se spună, că „Wittgenstein" din *Filozofie și limbaj* nu era decît o mască sub care se ascundea de fapt Paul?

III. — Mărturia lui Xenofon

Nu voi încerca să-i găsesc lui Xenofon un loc în acest scenariu imaginar, chiar şi numai fiindcă mi-ar fi grozav de dificil să identific în anturajul lui Wittgenstein un corespondent plauzibil al acestui foarte onorabil atenian. Cu greu ne-am putea imagina un om care, prin gusturile, temperamentul şi competențele sale critice (sau mai degrabă prin lipsa acestora), să difere atît de mult de membrii marcanți ai cercului intim socratic aşa cum diferă Xenofon. Cea mai importantă deosebire este, desigur, aceea că indivizi ca Platon, Aristip, Antistene, Euclid, Phaidon erau filozofi cu doctrine proprii incisiv de originale, unul dintre ei un foarte mare filozof, în timp ce Xenofon, om de litere cu preocupări variate şi cu spirit inovator, creator al unor întregi noi genuri literare[70], nu pare nici

pe departe la fel de versat sau la fel de talentat ca ei în domeniul filozofiei[71]. Acesta este primul lucru pe care trebuie să-l înțelegem despre el, dacă vrem să-i folosim mărturia despre Socrate; și trebuie să o facem, căci nu ne putem permite să neglijăm nici o fărîmă de mărturie directă, așa cum fără îndoială că este cea a lui Xenofon.[72]

Pentru început, să luăm în considerație două texte din *Memorabilia*. În primul rînd, acesta:

> T18 Xenofon, *Memorabilia*, III, 9, 5: Și el [Socrate] spunea că dreptatea și fiecare dintre celelalte virtuți sînt înțelepciune. Căci faptele drepte și toate celelalte fapte virtuoase sînt onorabile și bune; și cei care știu aceste lucruri [*i.e.* cei onorabili și cei buni] nu ar prefera nimic altceva, iar cei care nu le știu nu sînt capabili să le practice și vor eșua dacă încearcă.

De vreme ce preferința avută în vedere de Xenofon este practică — preferință exprimată în acțiune — în acest pasaj el îi atribuie lui Socrate următoarea teză: cînd sîntem în situația de a alege între cei doi termeni exclusivi și exhaustivi ai unei alternative, dintre care unul știm că este onorabil și bun, iar celălalt dezonorant și rău, „nimic" din cel de-al doilea nu ne poate face să îl preferăm primului. De aici rezultă că atunci cînd avem libertatea de a ne exercita preferința, vom alege întotdeauna ceea ce știm că este onorabil și bun, fără să ținem seama de motivele care ne-ar putea face să înclinăm în favoarea vreunei alte opțiuni alternative; ca urmare, nu vom prefera niciodată în mod conștient cea mai rea dintre cele două variante care ni se oferă — cu alte cuvinte, nu ne vom pierde niciodată stăpînirea de sine: conștiința a ceea este corect de făcut va fi condiția suficientă pentru a face acest lucru. Nu este aceasta doctrina socratică a imposibilității absenței stăpînirii de sine? Parțial, desigur, dar nicidecum în întregime. Nu s-a spus și nici măcar nu s-a sugerat nimic care să explice de ce ar avea cunoașterea binelui un efect atît de decisiv asupra dorinței noastre de bine. Căci, conform opiniei general împărtășite, cunoașterea și dorința urmată de un efect practic sînt două lucruri cu totul diferite. În piesa *Hipolit* a lui Euripide (380–1), afirmația „cunoaștem binele dar nu îl practicăm (οὐκ ἐκπονοῦμεν)[73]" corespunde unei noțiuni de experiență obișnuită, prea banală pentru a mai necesita o argumentație.[74] De ce Socrate nu numai că ar pune la îndoială, ci chiar ar nega categoric ceea ce toată lumea consideră a fi adevărat? În textele — e drept, scurte — în care Aristotel vorbește de Socrate, se pune această problemă. Spre deosebire de Xenofon, Aristotel ne conduce în interiorul doctrinei socratice pe care o prezintă, permițîndu-ne să-i zărim fundamentul, axat pe o concepție despre structura sufletului care, pînă la urmă, avea să îl facă pe gînditorul intrepid să respingă opinia comună referitoare la această chestiune.

Felul în care Xenofon ne prezintă doctrina socratică este deficitar prin încă o lacună. Iată ce îi atribuie el lui Socrate într-un alt pasaj din *Memorabilia*:

> T19 *Memorabilia*, IV, 5, 6: „Şi nu crezi că ἀκρασία, tîrîndu-i pe oameni spre lucruri plăcute, îi împiedică să mai dea atenţie lucrurilor care le sînt benefice şi să le înţeleagă, şi adesea îi şochează atît de tare (ἐκπλήξασα), încît, deşi percep atît binele cît şi răul, îi determină să facă ce e rău în loc de ce e bine?"[75]

Am lăsat în original cuvîntul ἀκρασία fiindcă ridică o mare problemă de traducere. Dacă ar fi să-i dăm acelaşi sens pe care i-l dă Aristotel în propria expunere a doctrinei socratice[76], traducîndu-l ca „absenţă a stăpînirii de sine"[77], i-am aduce lui Xenofon o acuzaţie mult mai gravă decît aceea de a nu fi expus lucrurile corect: ar trebui să-l judecăm pentru o crasă eroare de interpretare a doctrinei pe care o prezintă. Căci atunci am vedea apărînd din nou cu toată puterea în T19 lucrul a cărui existenţă însăşi era negată de Socrate în T18, o adevărată forţă capabilă să ne „şocheze", determinîndu-ne să facem exact ceea ce, conform textului T18, nu facem niciodată, adică să alegem termenul cel mai rău al alternativei atunci cînd acesta pare a fi cel mai plăcut. Dar nu trebuie neapărat să ne imaginăm o asemenea încurcătură în mintea lui Xenofon. Pentru a-l disculpa, nu e nevoie decît să presupunem (foarte rezonabil) că foloseşte cuvîntul ἀκρασία într-un mod diferit de Aristotel[78], dar nicidecum excentric — fiind perfect motivat de uzul comun al acestui termen[79] —, ca un sinonim la ἀκράτεια, nu cu sensul de „absenţă a stăpînirii de sine", ci acela de „lipsă a moderaţiei"[80]. Această interpretare ar elimina o mare confuzie în privinţa lui Xenofon, punîndu-ne în faţa unui reproş mai puţin grav: faptul că nu ne avertizează în nici un punct al expunerii teoriei lui Socrate (probabil fiindcă acest lucru nu-i era clar nici lui însuşi) că această teorie neagă posibilitatea absenţei stăpînirii de sine nu numai în situaţia celui moderat, ci *şi în cazul celui lipsit de moderaţie:* înţeleasă corect, viziunea atribuită lui Socrate în T18 implică ideea că nici la cei neînţelepţi nu este absentă stăpînirea de sine — moderaţia, da; dar nu stăpînirea de sine. Din acest punct de vedere, nimeni nu este lipsit de ea: cei neînţelepţi şi fără moderaţie au la fel de multă stăpînire de sine precum cei înţelepţi şi moderaţi: şi cei dintîi aleg tot ceea ce consideră că ar fi opţiunea lor cea mai bună; problema pentru ei nu este că aleg împotriva judecăţii lor, ci că judecata lor este greşită.

Aşa stînd lucrurile, ce-ar trebui să facem cu mărturia lui Xenofon despre învăţătura lui Socrate? Bertrand Russell o respinge în totalitate, remarcînd că „relatarea unui imbecil despre spusele unui om inteligent va fi întotdeauna lipsită de exactitate, fiindcă el traduce inconştient ceea

ce aude în ceva ce poate înțelege"[81]. Dar Xenofon nu este nici pe departe un imbecil. *Cyropaedia* sa este una din cele mai inteligente încercări din domeniul ficțiunii didactice literare care ni s-au păstrat din Antichitatea clasică. Atît în această lucrare, cît și în multe alte contexte, Xenofon dă dovadă de o judecată perspicace asupra lumii și a oamenilor. Dacă cu aș fi fost unul din acei zece mii de greci rămași fără comandant în sălbăticiile Anatoliei, în căutarea unui șef în care să avem încrederea că ne va conduce în siguranță înapoi în lumea civilizată, mă îndoiesc că aș fi putut găsi vreunul mai potrivit acestui scop decît Xenofon; lui i-aș fi dat cu siguranță votul meu, în ciuda lui Russell. Chiar dacă nu putem apela la Xenofon să ne ghideze printre subtilitățile înșelătoare ale doctrinei socratice asupra absenței stăpînirii de sine, mai sînt încă multe alte lucruri în legătură cu care mărturia sa s-ar putea dovedi extrem de importantă. Să vedem, așadar, ce are el de spus referitor la cele Trei Teze pivot care ne preocupă în mod special în acest capitol: să-l rugăm să răspundă direct la ele, precizînd dacă, la fiecare dintre aceste trei puncte, Socratele pe care l-a cunoscut era Socrate_{T} sau Socrate_{M}.

Una din întrebări i-a fost deja pusă: *Excludea Socrate posibilitatea absenței stăpînirii de sine?* La aceasta, așa cum am văzut, este clar că răspunsul său ar fi fost „Da". Faptul că nu ne oferă toate explicațiile pe care am fi dorit să ni le dea asupra acestui punct, probabil fiindcă nu îl poate înțelege perfect, nu micșorează credibilitatea asigurării pe care ne-o dă că Socrate susținea acea doctrină care, transpusă în vocabularul lui Aristotel, ar afirma că ἀκρασία este o imposibilitate. Și, obținînd această asigurare din partea lui, indirect obținem și indicația că nu îl asociază în nici un fel pe Socrate cu psihologia tripartită expusă de Platon în cartea IV a *Republicii* [82]; căci în această concepție despre *psyché* absența stăpînirii de sine ar fi foarte posibilă.

Și acum să îl întrebăm pe Xenofon despre primele două dintre cele Zece Teze din capitolul 2. *Este Socratele său gînditorul ale cărui speculații îndrăznețe apar în dialogurile intermediare ale lui Platon? Sau este moralistul dialogurilor precedente, care, din cauza reținerilor sale metafizice, își restrînge hotărît studiul la problemele omenești? Și care este poziția lui Socrate față de zborul cel mai înalt al teoriei metafizice a lui Platon, ideea sufletului separabil, transmigrant și a Formei „separate", transcendente?* În această privință, mărturia lui Xenofon este fermă și lipsită de ambiguitate. Că Socrate a refuzat să speculeze pe tema naturii universului întreg, Xenofon o spune poate chiar mai clar și mai apăsat decît Platon și Aristotel: în *Memorabilia*, Socrate nu numai că respinge acest gen de cercetare; el îl denunță ca o „nebunie"[83]. Ră-

mîne în această mărturie un punct de divergenţă faţă de Platon: la Xenofon, pietatea socratică este susţinută de o teodicee teleologică (*Memorabilia*, I, 4 şi IV, 3), care nu este necesară şi nici prezentă în dialogurile timpurii ale lui Platon. În capitolul 6 voi aduce nişte precizări referitoare la faptul că Xenofon îi atribuie lui Socrate acest gen de speculaţie teologică. Deocamdată, este suficient să remarc că, pentru a dovedi existenţa acestei zeităţi providenţiale, Socratele lui Xenofon nu face apel la metafizica extinsă a lui Platon din dialogurile sale de mijloc. Departe de a-i atribui lui Socrate o credinţă în existenţa prenatală a sufletului, Xenofon nu îi acordă nici măcar vechea şi obişnuita credinţă că sufletul supravieţuieşte în Hades.[84] Socratele său este poate chiar mai cu picioarele pe pămînt decît $Socrate_T$.[85] Şi Xenofon nu spune niciodată, nici măcar nu dă de înţeles, că Socrate ar avea o teorie a Formelor nonsensibile, etern invariabile, incorporale şi existente separat.

Aşadar, asupra fiecăruia dintre aceste puncte majore, suficiente ele însele pentru a stabili o antiteză între viziunea asupra lumii a lui $Socrate_T$ şi cea a lui $Socrate_M$, Xenofon ne garantează prin mărturia sa că Socratele de care vorbeşte diferă de Socratele dialogurilor intermediare ale lui Platon tot atît pe cît se distanţează de el Socratele din Aristotel şi din primele opere ale lui Platon. Dar cînd ajungem la declaraţia de ignoranţă apare o problemă. Căci, aşa cum am arătat în capitolul 1[86], această declaraţie nu se face auzită în lucrările socratice ale lui Xenofon. Este oare acesta un amănunt neînsemnat pe care ne-am putea permite să-l neglijăm? Cu siguranţă că nu. Dacă Socrate ar fi negat cunoaşterea cu aceeaşi insistenţă şi frecvenţă cu care o neagă în dialogurile timpurii ale lui Platon, acesta ar fi fost un lucru mult prea evident ca să îi poată scăpa lui Xenofon. Faptul că Socratele său nu face niciodată aluzie la aceasta echivalează cu o negare implicită a ceea ce consideră Platon, şi după el Aristotel, ca fiind un lucru cert. În care mărturie să ne încredem asupra acestei chestiuni: a lui Platon şi Aristotel *sau* a lui Xenofon?

Din fericire, mai dispunem şi de alţi martori. Mai întîi, un fragment dintr-un dialog al lui Eschine din Sphettos, care a fost multă vreme ceea ce Xenofon nu pare să fi fost vreodată: unul dintre membrii cercului intim al lui Socrate[87]:

> T20 Eschine Socraticul, fr. 11c (Dittmar)[88]: „...Deşi nu aveam nici o cunoaştere cu care i-aş fi putut fi de folos predîndu-i-o, totuşi am considerat că frecventîndu-l l-aş putea face mai bun prin dragostea mea."

Acest fragment se păstrează în discursul XVII al lui Aelius Aristide, retor din secolul al II-lea d.Hr., foarte bun cunoscător al literaturii socratice a secolului al IV-lea î.Hr. Într-un alt discurs al său, acesta remarcă:

T21 Aelius Aristide, *Discursuri*, 45, 2 (W. Dindorff II, p. 25): Se afirmă de comun acord că [Socrate] a spus că nu ştie nimic. Asta declară toţi cei care l-au frecventat.

Dovezi în acest sens ne vin şi din alte surse, plasate în timp între Eschine şi Aristide. Iată mărturia lui Cicero, care îl parafrazează pe Antioh din Ascalon, figură dominantă în Academia lui Platon la vremea cînd aceasta s-a îndepărtat de scepticismul lui Arcesilaos şi Carneade pentru a se întoarce la tradiţiile ei anterioare[89]:

T22 Cicero, *Academica*, I, 4, 16: Metoda de discuţie practicată de Socrate în aproape toate discursurile atît de divers şi bogat relatate de toţi cei care l-au auzit este aceea de a-i combate pe ceilalţi fără să afirme el însuşi nimic, declarînd că nu ştie nimic, cu excepţia acestui lucru.[90]

Mai mult decît atît, vedem că Cicero, precum Antioh înaintea sa, face aceeaşi discriminare în lectura dialogurilor lui Platon pe care o făcuse şi Aristotel mai devreme în capitolul de faţă: atunci cînd Cicero citeşte dialogurile lui Platon din perioada de mijloc a creaţiei acestuia, el îi atribuie metafizica lor — doctrina despre suflet[91] şi teoria Ideilor[92] — *exclusiv* lui Platon, fiind în acelaşi timp foarte conştient de viziunea total diferită asupra supravieţuirii sufletului după moarte formulată de Socrate în *Apologie*, pe care în cel mai rău caz o putem caracteriza drept agnostică, iar în cel mai bun caz drept tradiţională. În *Disertaţiile tusculane* (I, 97–9), Cicero citează *in extenso* remarcile lui Socrate din *Apologie*, 40c–41c, fără să îi atribuie vreodată teoria preexistenţei sufletului.

Colotes, discipolul lui Epicur, face o distincţie paralelă între Socrate şi Platon. Şi el îi atribuie numai lui Platon teoria formelor nonsensibile şi imuabile[93], imputîndu-i în acelaşi timp lui Socrate declaraţia de ignoranţă, dar într-o formă atît de grotesc de simplistă, încît îl transformă pe acesta într-un adevărat sceptic:

T23 Plutarch, *Adv. Colot.*, 1117d: Cum putea Socrate fi altceva decît un şarlatan (ἀλαζών), atunci cînd spunea că nu ştie nimic, dar era mereu în căutarea adevărului[94]?

La aceste dovezi mai putem adăuga încă una — provenind dintr-o sursă cu totul surprinzătoare:

T24 [= T7 din capitolul 1]: Xenofon, *Memorabilia*, IV, 4, 9: „Pe Zeus, n-o vei auzi pînă cînd nu vei fi declarat ce crezi *tu* că este dreptatea. Ne-am săturat de felul cum îi ridiculizezi pe ceilalţi, interogînd şi respingînd prin argumentaţie pe toată lumea, dar întotdeauna refuzi să dai socoteală cuiva sau să-ţi exprimi părerea despre vreun lucru."

Numai un Socrate care avea obiceiul să le pună altora întrebări la care el însuși, pledînd pentru ignoranța sa, refuza să răspundă în nume propriu și-ar fi putut atrage un asemenea reproș.[95] Această tușă adăugată portretului lui Socrate într-un unic paragraf din *Memorabilia* este contribuția personală a lui Xenofon la stabilirea adevărului pe care l-a ținut ascuns în tot restul acestei lucrări — contribuție cu atît mai impresionantă, cu cît a fost, fără îndoială, neintenționată.

Astfel, confruntînd textele de care dispunem cu întrebarea „A făcut Socrate într-adevăr acea declarație de ignoranță pe care Aristotel o leagă atît de strîns de *elenchos*-ul peirastic?", răspunsul este negativ dacă îl consultăm, parțial, numai pe Xenofon, dar afirmativ dacă analizăm dialogurile timpurii ale lui Platon, sau opera lui Aristotel, Eschine Socraticul, Aelius Aristide, Cicero, Colotes și chiar și a lui Xenofon. Rareori se întîmplă, în domeniul istoriografiei filozofice, să avem șansa de a obține dovezi atît de decisive asupra unei chestiuni controversate de o importanță capitală.

Să recapitulăm acum rezultatele. Cerîndu-le martorilor noștri principali, Aristotel și Xenofon, să ne răspundă la ipoteza că, referitor la cele patru puncte esențiale (Tezele I–IV) în care $\text{Socrate}_{\text{T}}$ se diferențiază de $\text{Socrate}_{\text{M}}$, primul vorbește în numele lui Socrate din Platon, iar cel de-al doilea, în numele lui Platon însuși, am descoperit că Aristotel confirmă ipoteza în toate cele patru puncte ale sale, iar Xenofon, în trei din cele patru, aflîndu-se în dezacord cu Aristotel asupra unui singur punct, în privința căruia se contrazice de fapt pe sine însuși. Ipoteza noastră a fost confirmată.

ELENCHOS ŞI MATEMATICA[1]

La un anumit moment din viaţă, Platon acumulase cunoştinţe atît de profunde în domeniul matematicii, încît era capabil să converseze ca de la egal la egal în cadrul Academiei cu cei mai buni matematicieni ai vremii sale, împărtăşindu-le şi stimulîndu-le entuziasmul pentru cercetările lor.[2] *Academicorum Philosophorum Index Herculanensis* (ed. Mekker, p. 17) merge chiar atît de departe, încît îl înfăţişează pe Platon „dirijînd" (ἀρχιτεκτονοῦντος) cercetările colegilor săi matematicieni. Ne putem permite să ignorăm această elogioasă exagerare, dar nu şi afirmaţia ce îi urmează, anume că Platon le „punea probleme" matematicienilor. Într-o lucrare publicată anterior[3] am pledat în favoarea credibilităţii binecunoscutei relatări a lui Simplicius[4]:

> T1 Simplicius, în *De Caelo*, 488, 21–4: Platon pusese această problemă celor care se preocupau de astfel de studii: ce mişcări uniforme şi ordonate trebuie presupuse pentru a explica fenomenele mişcării astrelor rătăcitoare?

Nu avem nici un motiv să ne îndoim că Platon a lansat primul ideea că mişcările aparent inconstante ale planetelor pot fi explicate prin combinaţii de mişcări circulare invariabil constante, care au loc în planuri, direcţii şi cu viteze unghiulare diferite. Dacă Platon a putut descoperi această noţiune fertilă şi puternică, care „avea să domine astronomia teoretică timp de douăzeci de veacuri sub denumirea de axioma platonică"[5], şi dacă a putut să o propună într-o formă în care Eudoxos şi alţi practicanţi ai astronomiei matematice au văzut nu un frumos fruct al imaginaţiei, ci o ipoteză cu baze solide, probabil că nu a fost acceptat printre ei ca un simplu amator, ci ca un cercetător cu o înţelegere atît de profundă a domeniului lor de studiu, încît viziunea sa asupra progreselor din acest domeniu putea, în anumite privinţe, să o devanseze pe a lor.

Dar chiar dacă toate aceste relatări s-ar fi pierdut, noi tot am fi acum în măsură să știm că, la vremea cînd Platon a ajuns să scrie cărțile centrale ale *Republicii*, el studiase deja în profunzime matematica. Putem deduce imediat acest lucru văzînd locul pe care i-l acordă printre studiile pe care le recomandă viitorilor guvernanți ai cetății sale ideale. El rezervă întreg deceniul dedicat educației lor superioare, de la vîrsta de douăzeci la cea de treizeci de ani, științelor matematice ale epocii (teoria numerelor, geometria, mecanica cerească[6] și muzica teoretică — în sens pitagoreic — *n.t.*), consacrîndu-l exclusiv acestor materii de studiu, prin eliminarea tuturor celorlalte, inclusiv a filozofiei.[7] Asociind această recomandare cu justificarea pe care i-a adus-o Platon, putem deduce două lucruri:

(1) La acea vreme, propriile studii matematice ale lui Platon ajunseseră să fie suficient de extinse și profunde pentru a-l convinge că aceasta nu era un subiect pentru amatori: filozofii nu puteau beneficia de pe urma ei decît dacă investeau o muncă la fel de intensă și îndelungată ca și cea necesară în zilele noastre celor care se pregătesc să devină cercetători în matematică.

(2) Platon a ajuns la concepția metafizică ce caracterizează perioada sa intermediară fiind el însuși adîncit în astfel de studii și în mare măsură *datorită* lor.

Prima deducție se explică de la sine. Pentru cea de-a doua mă bazez pe mărturia lui Platon, care susține că matematica este capabilă să ne ofere mai mult decît o pregătire intelectuală: ea poate induce o schimbare calitativă în felul în care percepem realitatea, comparabilă cu o convertire religioasă.

> T2 *Republica*, 521c 1–523a: „Vrei să discutăm acum despre modul în care trebuie formați acest gen de oameni și despre cum pot fi ei îndrumați să iasă la lumină, așa cum se spune că unii s-ar fi ridicat de la Hades la zei?... Aceasta n-ar fi doar o răsturnare a scoicii, ci o «răsucire» (περιαγωγή) a sufletului dintr-o zi întunecată ca noaptea către o zi adevărată."*

Imediat după ce spune acest lucru, Platon continuă prin a plasa această convertire a sufletului în studiul matematicii:

> T3 *Republica*, 521c 10–523a 3: „N-ar trebui oare să ne întrebăm ce studiu are această putere?... Care este acel studiu, Glaucon, care trage sufletul dinspre devenire către ceea ce este? (μάθημα ψυχῆς ὁλκὸν ἀπὸ τοῦ γιγνομένου

* După Andrei Cornea, trad. la *Republica*, în Platon, *Opere* V, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1995, p. 321. (*N.t.*)

ἐπὶ τὸ ὄν)?... Pare să aparţină acelui studiu pe care îl investigăm acum şi care conduce în mod firesc la inteligenţa pură, căci în toate chipurile ne atrage către realitate (ἑλκτικῷ ὄντι παντάπασιν πρὸς οὐσίαν), deşi nimeni nu îl foloseşte cum se cuvine".*

Acest pasaj survine chiar după corolarul politic al alegoriei Peşterii, conform căruia numai celor salvaţi de la nedumerirea ontologică, destinul comun al omenirii neregenerate[8], numai celor cîţiva aleşi li se poate încredinţa acea putere absolută asupra semenilor lor de care se bucură regii-filozofi ai lui Platon. Ceea ce intenţionează pasajul să dezvăluie este cum poate avea loc această metamorfoză a sufletului — cum pot fi eliberate de sub imperiul simţurilor nişte creaturi legate de timp şi de senzualitate, cum pot fi ele transferate într-o altă formă de viaţă, în care dragostea pentru adevărul etern va eclipsa toate celelalte dorinţe şi ambiţii. Oricît de improbabilă ar părea o astfel de mutaţie, şi, desigur, oricît de imposibil ar fi de realizat, din punctul de vedere al lui Platon, pentru marea masă a omenirii[9], ea poate fi totuşi obţinută, crede el, de către aceia care studiază ştiinţa matematicii cu seriozitatea, concentrarea şi îndelunga dăruire pe care o implică aprofundarea acesteia pe o perioadă de zece ani.

Faptul că Platon nu le-ar acorda permisiunea să judece cu autoritate ce e bine şi ce e rău decît sufletelor născute de două ori se poate deduce din convingerea sa că, în domeniul moral, nu mai puţin decît în alte domenii, cunoaşterea *bona fide* necesită perceperea formelor eterne.[10] Dar Platon nu lasă doar să se deducă acest lucru: el insistă asupra faptului că o discuţie critică despre conceptele fundamentale ale moralităţii prezintă un risc care trebuie evitat de mulţime în general şi nu numai de ea — chiar şi de viitorii filozofi înainte de a-şi încheia propedeutica matematică. De-abia după acei zece ani de studii matematice ar trebui să li se permită acestora să participe la discuţiile despre bine şi rău:

T4 *Republica*, 539a8–b2: „Dacă nu vrei să-i compătimeşti pe cei aflaţi în jurul vîrstei de treizeci de ani[11], trebuie să îi introduci cu cea mare grijă în acest gen de discuţii. O preocupare permanentă este aceea de a-i împiedica să le guste cît timp sînt încă tineri."**

Căci, dacă ar ajunge să ia parte nepregătiţi la aceste discuţii, ar fi cu siguranţă corupţi. Expunerea prematură la o astfel de investigaţie le va sub-

---

* După Andrei Cornea, trad. la *Republica*, în Platon, *Opere* V, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1995, pp. 321–323. (*N.t.*)

** După Andrei Cornea, trad. la *Republica*, în Platon, *Opere* V, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1995, pp. 343–344. (*N.t.*)

mina convingerile despre bine și rău care le-au fost inculcate din copilărie și își vor pierde echilibrul moral: se vor „umple de nelegiuire" (538e4).[12]

Unde am putea găsi în analele filozofiei occidentale o teză mai categoric opusă ideii că investigația etică trebuie restrînsă la o elită selectată atent și pregătită riguros, decît la Socratele din dialogurile timpurii ale lui Platon? Acesta nu numai că le îngăduie tuturor să participe la discuții despre bine și rău capabile să stîrnească numeroase întrebări, ci chiar îi antrenează direct în aceste discuții. El îi atrage în căutarea modului corect de viață pe oamenii întîlniți pe stradă, la piață, în gimnazii, convins fiind că are misiunea divină de a le ieși astfel în cale:

T5 *Apologia*, 28e: „Zeul mi-a poruncit să trăiesc filozofînd, examinîndu-mă pe mine și pe alții..."[13]

Tema centrală a acestei „filozofări" este ideea că pentru fiecare dintre noi, cetățean sau străin[14], bărbat sau femeie[15], perfecțiunea propriului nostru suflet trebuie să aibă prioritate în fața oricărei alte preocupări: banii, puterea, prestigiul, și toate celelalte bunuri nonmorale sînt simple trivialități în comparație cu maxima importanță a faptului de a ajunge la acea cunoaștere a binelui și a răului care este condiția excelenței morale și, prin aceasta, a fericirii. Nu ne putem aștepta să obținem o asemenea cunoaștere de la Socrate[16] sau de la altcineva, viu sau mort. Trebuie să o căutăm singuri, „examinîndu-ne" propriile noastre convingeri și pe cele ale altora:

T6 *Apologia*, 38a: „Viața neexaminată nu merită trăită de un om."

El îi invită pe toți să i se alăture în această investigație în comun — mai ales pe cei tineri[17], care îi răspund cu entuziasm[18].

Metoda prin care Socrate „se examinează pe sine și pe alții", metodă la care mă refer ca „*elenchos*" de-a lungul acestui volum[19], implică acea formă de raționament ulterior denumit de Aristotel „peirastic"[20]: o teză este respinsă atunci cînd și numai cînd negația ei este dedusă „din propriile convingeri ale interlocutorului", *v. Sophistici Elenchi*, 165b3–5). Iar singura constrîngere pe care o impune Socrate acelora pe care îi interoghează, pe lîngă cea a răspunsurilor scurte și la obiect, este să nu spună decît ceea ce cred:

T7 *Gorgias*, 495a: „Callicles, ne vei dărîma argumentele precedente și nu vei mai cerceta viitorul împreună cu mine dacă vorbești împotriva a ceea ce crezi."[21]

Așa cum arătam în capitolul anterior, Aristotel opune tipului „peirastic" de raționament un altul, pe care îl denumește „dialectic" și care are drept

premise „opinii consacrate" (ἔνδοξα)[22]. Raționamentul „peirastic" se poate ușor confunda cu cealaltă formă de argumentație, de vreme ce Socrate nu spune nimic despre statutul epistemic al premiselor de la care deduce negația tezei pe care dorește să o respingă[23]: atîta vreme cît s-a asigurat, dintr-un motiv oarecare, că acele premise sînt adevărate, el acceptă acordul interlocutorului său în privința lor fără să ceară sau să ofere vreo justificare a acelor premise în timpul discuției[24]. Nu apelează *a fortiori* la statutul lor de „opinii consacrate", deși majoritatea au această calitate, iar un observator neatent ar putea ușor avea impresia eronată că Socrate argumentează întotdeauna pornind de la astfel de premise. Această impresie ar fi nefondată. Socrate nu spune și nu sugerează așa ceva. Faptul că o mulțime de oameni, în frunte cu „înțelepți" de cea mai bună reputație, subscriu unei opinii îi este indiferent. Pentru el, opiniile nu contează decît dacă îi aparțin în întregime interlocutorului său:

T8 *Gorgias*, 472b-c: „Dacă nu pot găsi un singur om — pe tine — care să depună mărturie în favoarea afirmației mele, cred că nu voi fi realizat nimic în chestiunea pe care o dezbatem. Și cred că nici tu, dacă nu aduci o singură persoană — pe mine — ca martor al afirmațiilor tale, lăsîndu-i pe toți ceilalți să plece."

Singurul tip de raționament pe care Aristotel îl mai distinge la fel de clar de cel „peirastic" ca și de cel „dialectic", este cel pe care îl numește „demonstrație" (ἀπόδειξις), definindu-l în felul următor:

T9 Aristotel, *Topicele*, 100a27-b21: Avem de-a face cu o demonstrație atunci cînd premisele sînt adevărate și primare (ἐξ ἀληθῶν καὶ πρώτων). Adevărate și primare sînt premisele care conving nu prin intermediul vreunui alt lucru, ci prin ele însele (τὰ μὴ δι' ἑτέρων ἀλλὰ δι' αὑτῶν ἔχοντα τὴν τίστιν); căci în ce privește primele principii ale cunoașterii, nu trebuie să se pună întrebarea „de ce?": fiecare din primele principii trebuie să convingă prin sine însuși (αὐτὴν καθ' ἑαυτην εἶναι πιστήν).

Ceea ce spune Aristotel se poate înțelege cel mai bine cu referire la geometrie, care la vremea sa era pe cale de a deveni o știință axiomatizată[25]: potrivit modului în care grecii înțelegeau matematica, axiomele[26] constituie temeiul oricărei propoziții matematice, în timp ce nici o altă propoziție, diferită de acestea, nu poate servi la întemeierea vreunei axiome fără a atrage după sine o regresie infinită. Astfel de limite impuse investigației, cu o certitudine atît de indubitabilă, nu își găsesc locul în *elenchos*-ul socratic. Nici o opinie nu este exclusă aici pentru motivul că nu ar corespunde principiilor „cunoscute prin ele însele". Fiecare teză, oricît de excentrică, poate constitui subiectul „examinării"

dacă este enunțată în mod serios ca o opinie personală a vorbitorului. Ce ar putea fi mai pervers de excentric decît teza lui Trasymachos, conform căreia dreptatea stă în interesul celui mai puternic, sau concepția lui Callicles că este mai onorabil (κάλλιον) să comiți o nedreptate decît să o suferi? Dar Socrate discută ambele teze fără cea mai mică reticență — de fapt, o face cu entuziasm: se bucură grozav că are șansa de a investiga propoziții de care, crede el, mulți sînt convinși, măcar pe jumătate, în adîncul sufletului, dar le lipsește franchețea[27] de a le susține în public.

Din descrierea metodei elenctice ca practică a argumentației peirastice putem deduce patru consecințe:

1. Din punctul de vedere al formei, metoda este adversativă. Refuzînd la începutul unui raționament elenctic să răspundă el însuși la chestiunea discutată, Socrate își asumă, formal, rolul limitat de „examinator" al tezei interlocutorului său, în locul celui de apărător al propriei teze.[28]

2. Dar, de vreme ce adevăratul scop al lui Socrate nu este doar acela de a detecta și a anihila pretențiile la cunoaștere ale interlocutorilor săi, ci și de a progresa în căutarea adevărului, dacă este să îl identifice prin această metodă, declarînd că nu știe nimic, atunci trebuie să îl obțină de la *ei*. Trebuie să îl deducă din premise adevărate, acceptate ca atare de interlocutorii săi. De aici importanța strategică a regulii „spune ceea ce crezi". Dacă interlocutorii săi ar refuza să se supună acestei reguli, Socrate nu ar mai prezenta nici o atracție pentru ei; metoda sa argumentativă ar ajunge în impas.[29]

3. De vreme ce Socrate chiar se așteaptă să descopere adevărul prin această metodă, probabil că pornește de la o supoziție excesiv de îndrăzneață, pe care nu o afirmă niciodată[30] și pe care, dacă ar afirma-o, nu ar putea-o susține[31], anume că, alături de toate convingerile lor false, interlocutorii săi dețin întotdeauna adevărul undeva în sistemul lor de convingeri; așadar, dacă Socrate scormonește în acest sistem, se poate aștepta să scoată la iveală *convingeri adevărate care implică negația fiecăreia dintre convingerile lor false*[32].

4. Rezultă, în sfîrșit, că *elenchos*-ul este un instrument de căutare a adevărului, care însă nu poate garanta certitudinea, căci se bazează pe o supoziție — aceea că toți cei care apără o convingere morală falsă într-un raționament elenctic pot fi întotdeauna acuzați de lipsă de consecvență. Socrate n-ar fi putut aduce în sprijinul acestei supoziții decît, cel mult, dovezi inductive, adică ar fi susținut că supoziția s-a verificat prin propria sa experiență: de fiecare dată cînd și-a combătut interlocutorii

care apărau o teză pe care el o considera falsă, a reuşit întotdeauna să demonstreze că ei aveau nişte credinţe pe care el le considera adevărate şi care antrenau negaţia tezei lor false. Şi, desigur, faptul că acest lucru s-a vădit de fiecare dată în trecut nu oferă absolut nici o certitudine că se va verifica mereu în viitor: se poate să fi fost demonstrat deja de o mie de ori şi totuşi să se dovedească fals chiar în următorul *elenchos*.

Această lipsă a certitudinii epistemice[33], inerentă metodei elenctice, pe care numai un gînditor căzut pradă propriilor iluzii ar fi putut să nu o vadă şi pe care numai unul necinstit ar fi dorit să o ascundă, ne poate indica cel mai bine ce voia Socrate să spună atunci cînd declara că nu deţine nici o cunoaştere. Aşa cum am sugerat în capitolul 1[34], această declaraţie este formulată ca o „ironie complexă" — acea figură de stil tipică lui Socrate, prin care vorbitorul vrea şi în acelaşi timp nu vrea să spună ceea ce declară. Dacă certitudinea ar fi marca de identificare a cunoaşterii (aşa cum fusese, mai era încă şi avea să continue să fie secole de-a rîndul în filonul principal al filozofiei greco-romane[35]), Socratele din dialogurile timpurii ale lui Platon[36] şi din mărturia lui Aristotel[37] ar dori să renunţe complet la cunoaşterea morală, deşi numai pentru a o revendica într-un alt sens al cuvîntului, niciodată invocat de vreun filozof[38] dinaintea sa, în care termenul „cunoaştere" nu implică certitudinea şi, ca urmare, poate fi folosit cu simplul sens de convingere adevărată justificabilă — justificabilă, din punctul de vedere al lui Socrate, prin metoda raţionamentului elenctic, extrem de failibilă de altfel. În *Gorgias* şi în dialogurile precedente[39], renunţarea la certitudine nu îl împiedică pe Socrate să folosească permanent această metodă, bazîndu-se pe ea pentru a justifica marile teze pentru al căror adevăr îşi mizase viaţa. Faptul că metoda sa este supusă hazardului nu îl face deloc să se îndoiască în convingerea sa că acele teze sînt adevărate. În încheierea discuţiei sale cu Polos, el declară:

> T10 *Gorgias*, 475e: „Deci spuneam adevărul atunci cînd ziceam că nici eu, nici tu, nici nimeni altcineva nu ar prefera să comită o nedreptate în loc să o sufere."

Adresîndu-i-se tot lui Polos, în legătură cu teza pandant, conform căreia a face o nedreptate înseamnă *ipso facto* a renunţa la fericire, Socrate adaugă:

> T11 *Gorgias*, 479e8: „Nu s-a dovedit (ἀποδέδεικται) că ceea ce am spus este *adevărat*?"[40]

Ce trebuie să înţelegem atunci din faptul că această metodă, pe care Socrate o utilizează pînă la *Gorgias* inclusiv, este abandonată în *Euthy-*

demos, *Lysis* și *Hippias Maior*[41]? Platon nu face nici un efort de a explica sau justifica această renunțare la *elenchos*. Nici măcar nu o menționează. O indică prin mijloace dramatice, asociindu-l pe Socrate cu interlocutori pe care nu are nevoie să-i combată. În *Lysis*, aceștia sînt simpli adolescenți, lipsiți de o opinie proprie asupra tezelor care li se propun[42] și, în orice caz, prea bine crescuți și respectuoși față de mai vîrstnicul lor prieten pentru a-l contrazice în vreo privință. În *Hippias Maior*, interlocutorul este suficient de matur — mai mult decît atît, un om cu multiple talente, *inter alia* matematician și astronom realizat — dar total incapabil să paticipe la o discuție dialectică. Răspunsurile sale la întrebarea „Ce este *F*?" sînt atît de deraiante, încît nu prezintă nici un interes filozofic[43]; Socrate se debarasează repede de ele și nu investește aproape nici un efort în a le combate. Atunci cînd în sfîrșit apar răspunsuri interesante, acestea nu vin din partea lui Hippias, ci a lui Socrate însuși. Hippias le acceptă pe rînd așa cum îi sînt expuse și apoi este neplăcut surprins atunci cînd Socrate se întoarce împotriva lor. Aici, la fel ca și în *Lysis*, tezele promițătoare sînt propuse *și* respinse tot de Socrate.

Așadar, Socrate nu este decît pe jumătate socratic în aceste dialoguri: investigatorul a rămas, dar criticul elenctic a fost concediat. Fenomenul pe care îl observăm petrecîndu-se aici cu Socrate este același cu cel la care Leavis ne relatează că ar fi asistat publicul cu ocazia conferințelor lui Wittgenstein de la Cambridge: „efortul spontan susținut al unui geniu intelectual luptîndu-se cu problemele ridicate de sine însuși"[44]. Foarte bine pentru Wittgenstein: numai că *el* nu spusese că ar fi primit mandatul divin „de a trăi filozofînd, examinîndu-se [pe sine] *și pe alții*"[45], declarînd că va rămîne credincios acelui mandat, chiar și cu costul propriei sale vieți (*Apologia*, 29c–30c). De-a lungul tuturor dialogurilor elenctice, Socrate nu face decît acest lucru, examinîndu-se pe sine *via* examinîndu-i pe alții, punîndu-și la încercare propriile convingeri împotriva celor pe care le combate pentru a și le justifica mai bine pe ale sale. Dar acum îl vedem renunțînd la acest procedeu dublu, îndreptîndu-și spiritul critic numai împotriva propriilor sale propoziții și examinîndu-se exclusiv pe sine.

Schimbarea nu este mai puțin evidentă în *Eutydemos*. Sofiștii în trecere sînt descriși ca niște persoane care practică eristica într-un mod atît de scandalos și de iresponsabil, încît, oricît de mult s-ar strădui, lui Socrate îi este imposibil să-și încleștеze coarnele cu ei într-o luptă serioasă. Date fiind condițiile, el renunță. În fiecare dintre cele două lungi secțiuni ale dialogului, le întoarce spatele, acordîndu-i întreaga sa atenție lui Cleinias, un băiat frumos care îi soarbe cuvintele. Aici îl

vedem pe Socrate, pentru prima oară în dialogurile lui Platon, revărsîndu-şi filozofia asupra interlocutorului său sub forma unui discurs protreptic[46], într-o modalitate de expunere flagrant neelenctică, aceea a unui quasimonolog[47]. Socrate începe acest discurs afirmînd un adevăr indubitabil, o propoziţie care, spune el, ar fi „ridicol" (καταγέλαστον) şi „necugetat" (ἀνόητον) să fie pusă la îndoială — îndepărtîndu-se astfel în mod ciudat de procedeul dialogurilor elenctice, în care fiecare teză din filozofia morală este supusă dezbaterii. În continuare, îşi dezvoltă singur această idee, neaducîndu-i modificări decît ca răspuns la propriile atenţionări. Atunci cînd interlocutorului i se permite în sfîrşit să îşi facă auzit glasul în mod independent[48], acesta nu face altceva decît să adauge un lucru pe care Socrate doreşte să îl spună, dar nu îl poate introduce în discursul său fără a devia brutal de la linia sa de gîndire. Aşadar, şi aici, ca şi în *Lysis* şi în *Hippias Maior*, *elenchos*-ul a fost abandonat. O doctrină morală de maximă importanţă — miezul filozofiei morale a lui Socrate[49] — este expusă în *Lysis* şi în *Euthydemos* fără a fi pusă la îndoială de vreun oponent.

Pentru a putea înţelege această îndepărtare atît de drastică a lui Platon de elementele folosite în portretul lui Socrate de la *Apologie* pînă la *Gorgias*, consider că trebuie să pornim de la ipoteza că Platon însuşi a suferit o schimbare profundă. Dacă sîntem încredinţaţi că în fiecare dialog Platon îi atribuie personajului Socrate numai ceea ce lui (Platon) i se pare a fi adevărat în acel moment[50], trebuie să presupunem că, atunci cînd personajul renunţă la *elenchos* ca metodă potrivită pentru căutarea adevărului, aceasta se întîmplă fiindcă Platon însuşi şi-a pierdut acum încrederea în acea metodă. Acest reviriment nu se poate să se fi petrecut decît după dialogul *Gorgias*, în care Socrate se arată încă absolut convins că *elenchos*-ul este arbitrul suprem[51] al adevărului moral. Cum se poate explica atunci faptul că Platon nu mai este atît de încîntat de *elenchos* exact în acest moment al vieţii sale? Ce eveniment a putut oare avea loc în evoluţia sa intelectuală, care să explice această schimbare radicală? De vreme ce Platon nu ne spune despre ce este vorba, sîntem nevoiţi să ghicim, adică să recurgem la o ipoteză. Propria mea ipoteză este aceea că acum, la mijlocul carierei sale, Platon se adîncise profund şi îndelungat în studiile matematice pe care le va pretinde tuturor filozofilor la vremea cînd va ajunge să scrie cartea VII a *Republicii*, şi că efectul acestor studii asupra propriilor lui concepţii se dovedise tot atît de reformator pe cît considera el că avea să fie şi asupra lor. De dovezi directe în favoarea acestei ipoteze nu dispunem, dar nu ne lipsesc cele indirecte. Pentru a le găsi din abundenţă nu trebuie decît să

ne oprim asupra dialogului *Menon*, primul în care iese clar la iveală impactul acestor noi studii asupra conținutului și metodei activității sale filozofice. Noul entuziasm al lui Platon debordează din tot acest text.

Atunci cînd Socrate anunță[52] că orice învățare este o „reamintire" și este întrebat dacă dispune de o modalitate de a demonstra adevărul acestei surprinzătoare propoziții (82a5–6), el răspunde:

> T12 *Menon*, 82a-b: „Cheamă pe oricare dintre sclavii tăi, oricare va fi la fel de bun, ca să îți pot arăta[53] acest lucru în cazul lui."

Ceea ce urmează este cel mai lung pasaj de raționament matematic din tot corpusul platonician. Menon urmează să observe că băiatul va „descoperi" (ἀνευρήσει)[54] răspunsul la o problemă de geometrie: găsiți latura unui pătrat a cărui arie este de două ori mai mare decît aceea a unui pătrat dat, cu latura de două picioare. Ancheta care urmează a fost considerată un model de *elenchos* socratic.[55] Este oare într-adevăr așa? Da și nu. Da, în măsura în care sînt corectate greșelile băiatului. Cînd acesta propune ca latura pătratului care trebuie obținut să fie de 4 sau 3 picioare, i se arată că oricare dintre aceste răspunsuri este în mod necesar fals, *deoarece* contrazice afirmația băiatului că în fiecare dintre aceste cazuri aria este dublă față de cea a pătratului dat, cu aria de 4 picioare pătrate: băiatul este astfel făcut să înțeleagă că dacă latura ar fi de 4 (sau 3) picioare, aria ar fi de 16 (sau 9) picioare pătrate, iar 16 (sau 9) nu este dublul lui 4. Corectînd în acest mod cele două răspunsuri, Socrate produce un adevărat raționament elenctic: răspunsul fals P este eliminat fiindcă P se află în contradicție cu Q, iar Q este ceea ce interlocutorul însuși recunoaște drept adevărat. Dar cît de departe îl va duce acest lucru pe băiat? Doar atît cît să îl convingă de eroare. *Elenchos*-ul este potrivit pentru acest lucru, dar nu și pentru altceva. Nu îl conduce cîtuși pe puțin spre adevărul pe care îl caută. Ar fi putut continua pînă în ziua de apoi să încerce diferite numere întregi sau diferite fracții de numere întregi, demonstrîndu-i-se prin același procedeu că acestea nu sînt corecte, și nici una dintre aceste încercări nu l-ar fi adus mai aproape de adevărata soluție. În matematica greacă, în care nu erau recunoscute decît numerele întregi[56], nici un număr întreg și nici o fracție de număr întreg nu ar fi putut constitui răspunsul la întrebarea lui Socrate. Problema nu admite nici o soluție aritmetică.[57] Dar admite foarte bine una geometrică — pe care nici o hărțuire elenctică nu i-ar fi putut-o smulge băiatului.[58] Pentru a-l conduce la ea, Socrate *trebuie să renunțe la rolul adversativ* în care ar fi rămas dacă ar fi continuat să folosească raționamentul elenctic. Și, într-adevăr, renunță. Prelungind figura geometrică, el trasează în interior o linie cu efectul unui „Sesam, deschide-te!"

şi *în acel moment* băiatul „îşi aminteşte" că latura unui pătrat a cărui arie este de două ori mai mare decît cea a unui pătrat dat este egală cu diagonala pătratului dat.

Noutatea constă aici, evident, în faptul că se recurge la geometrie. Dar trebuie totodată să remarcăm că acest episod al dialogului nu este prezentat ca o renunţare la ancheta morală în favoarea matematicii. Scopul său este acela de a pune în lumină modul în care, conform acestui nou şi mult prea platonician Socrate, trebuie să se desfăşoare *orice* investigaţie – şi deci orice investigaţie morală:

T13 *Menon*, 81d: „Căci orice investigaţie şi orice învăţare este o reamintire."

Un alt fapt, la fel de nou precum însăşi teoria amintirii, indică într-un mod tot atît de semnificativ direcţia în care evoluează acum filozofia lui Platon: el consideră descoperirea geometrică o paradigmă a „reamintirii"[59] şi, totodată, cunoaşterea geometriei devine pentru el paradigma oricărei cunoaşteri, inclusiv a celei morale.

Acelaşi lucru este valabil pentru fragmentul de geometrie pe care Platon l-a introdus în *Menon* mai devreme. Pentru a arăta printr-un exemplu cum trebuie răspuns la întrebarea „Ce este *F*?", Socrate propune o paradigmă geometrică. Alegînd termenul „figură" ca *definiendum*, el continuă:

T14 *Menon*, 76a4–7: „Există ceva pe care l-ai numi «plan» (ἐπίπεδον) şi altceva pe care l-ai numi «solid» (στερεόν) aşa cum se spune în geometrie?... Pornind de aici, poţi înţelege ce vreau să spun prin «figură» (σχῆμα). Căci despre fiecare figură eu aş spune: ceea ce este limita unui solid (στερεοῦ πέρας), aceea este o figură."

Faceţi comparaţie cu strategia folosită în *Laches*, atunci cînd îi oferă interlocutorului un model pentru a-i arăta ce fel de răspuns necesită întrebarea „Ce este *F*?". Exemplul folosit acolo este ταχυτής „viteză" sau „rapiditate", un cuvînt din vorbirea de zi cu zi, fără nici o pretenţie ştiinţifică[60] şi care primeşte o definiţie model plămădită din acelaşi aluat: cazurile concrete pe care vrea să le cuprindă această definiţie sînt acţiunile rapide ale „mîinilor, picioarelor, gurii, glasului sau gîndului". Iar *definiens*-ul propus este şi el meşterit în grabă şi de mîntuială, neavînd nimic de-a face cu teoretizarea ştiinţifică:

T14 *La*, 192b: „Capacitatea[61] de a îndeplini multe lucruri într-un timp scurt, atît în ce priveşte vorbirea, cît şi alergarea şi toate celelalte lucruri, aceasta este ceea ce eu numesc «viteză»."

Nu însă şi în *Menon*. Termenul care trebuie definit aici, σχῆμα, întîlnit atît în limbajul comun, cît şi în discursul ştiinţific, poate fi folosit, de

exemplu, pentru a ne referi la forma unui scut *sau* la aceea a unei complicate construcţii geometrice; Socrate este total indiferent faţă de prima utilizare şi o ignoră complet, amintindu-i interlocutorului său că termenii decisivi pe care îi va folosi pentru a formula definiţia vor fi utilizaţi precum în geometrie: οἷον ταῦτα τὰ ἐν ταῖς γεωμετρίαις (76a2). Această precizare nu este inutilă. Modul vag în care sînt folosite aceste cuvinte în limbajul comun — ἐπίπεδον pentru solul plat, nivelat, στερεόν pentru ceva ferm, rigid, solid — le-ar fi descalificat ca posibili termeni ai acestei definiţii. El insistă, aşadar, asupra acelei utilizări ultraspecializate a acestor cuvinte pentru a denota mărimi abstracte, golite de orice proprietate fizică, exceptînd proprietăţile implicate de întinderea lor pe două sau trei dimensiuni — un sens care nu le-ar fi trecut niciodată prin cap celor care foloseau aceste cuvinte în viaţa de zi cu zi.

Şi care este proveniența definiţiei din T14? Aproape sigur, ea derivă dintr-un ansamblu de axiome geometrice ale vremii. Din fragmentele de istorie a geometriei a lui Eudemos păstrate la Proclus[62], ştim că primii paşi spre axiomatizarea geometriei, făcuţi în ultima parte a secolului al V-lea î.Hr. de Hippocrate din Chios[63], au fost continuaţi cu succes în secolul al IV-lea[64]. La sfîrşitul secolului s-a ajuns la acel ansamblu de axiome care se va menţine în această formă definitivă în Antichitatea clasică şi care ni s-a păstrat în *Elementele* lui Euclid. Să comparăm definiţia din T14 cu modul în care defineşte Euclid „figura". El realizează acest lucru în două etape: utilizînd mai întîi „limita" (πέρας) pentru a defini „graniţa" (ὅρος), apoi „graniţa" pentru a defini „figura":

T16 Euclid, *Elemente*, I, definiţia 13: Graniţa este ceea ce este limita a ceva.

T17 *Ibid.*, definiţia 14: Figura este ceea ce este conţinut în interiorul unei graniţe sau între graniţe.

De ce acest tip extins de definiţie? Ea este dictată de modul în care a fost structurat tratatul lui Euclid, astfel încît geometria solidelor să nu fie cuprinsă decît în ultimele cărţi. Se înţelege, aşadar, că Euclid nu doreşte să facă între timp nici o referire la solide: el începe cartea XI cu definiţia termenului. Dar sursa de inspiraţie a lui Platon pentru compunerea dialogului *Menon* este mult anterioară — cu două generaţii sau chiar mai mult înaintea lui Euclid, în perioada cînd axiomatizarea geometriei făcea progrese constante, dar încă nu se apropiase de nivelul atins de Euclid. În această etapă timpurie din dezvoltarea axiomaticii geometrice nu se simţea nevoia să se evite menţionarea de la bun început a termenului „solid". Aşa se explică definiţia din T14 *supra*, mult mai expeditivă decît cea a lui Euclid, din T16 şi T17. Felul în care a fost uti-

lizată de Platon arată că la vremea cînd a ajuns să scrie *Menon* se familiarizase atît de mult cu această ramură a geometriei încît i se părea firesc să apeleze la ea pentru un model de definiție reușită.

În contextul aceluiași pasaj, Platon ne oferă încă o inovație: introducînd teoria lui Empedocle, conform căreia efluviile reprezintă cauza fizică a senzației, el recunoaște speculația fizică nu mai puțin decît recunoscuse geometria. Socrate îi dă lui Menon o definiție a „culorii" care incorporează teoria lui Empedocle[65]:

> T18 *Menon*, 76d: „Culoarea este un efluviu care vine dinspre figuri, proporționat privirii și perceptibil simțului."

Așteptîndu-se ca lui Menon să îi placă această definiție, Socrate îl ironizează pentru faptul că o găsește pe gustul său, numind-o „teatrală" (τραγική) și demnă de batjocură. Definiției geometrice din T14 nu îi găsește însă nici un defect, în schimb pe cea fizică din T18 o tratează cu condescendență. Din nou îl vedem aici pe Platon ridicînd geometria la rangul de paradigmă a științei.

El realizează acest lucru la o scară și mai mare în acea parte a dialogului care urmează după anchetarea micuțului sclav. Reformulînd vechea întrebare socratică: „Poate virtutea fi învățată?", Platon anunță că urmează „să o investigheze pornind de la o ipoteză", identificînd în felul următor proveniența acestei expresii și explicînd ce sens consideră el că ar avea:

> T19 *Menon*, 86e4–87b2: „Prin «investigație pornind de la o ipoteză» (ἐξ ὑποθέσεως σκοπεῖσθαι) mă refer la modul în care adesea investighează geometrii. Atunci cînd sînt întrebați, de pildă, în ce privește o arie dată, dacă ar fi posibil ca acea arie să fie înscrisă în formă de triunghi într-un cerc dat, ei ar putea răspunde: «Nu știu încă dacă această arie este astfel încît să poată fi înscrisă în acest mod. Dar cred că o anumită ipoteză ar fi utilă acestui scop, mai exact următoarea: dacă o arie dată este astfel încît, fiind aplicată [sub formă de dreptunghi] pe o linie dreaptă dintr-un cerc, să mai lase loc pentru încă o figură identică celei aplicate, mi se pare că lucrurile stau într-un fel, în timp ce, pe de altă parte, dacă este imposibil să se facă ceea ce am spus, lucrurile stau altfel ... Așadar, construind o ipoteză (ὑποθέμενος), am să îți spun ce va rezulta din ea referitor la înscrierea ariei date în cerc — dacă această înscriere este posibilă sau nu.»[66]"

Un comentariu adecvat la acest pasaj ar avea nevoie el însuși de un eseu mai lung decît capitolul de față. Mă voi limita așadar la strictul necesar de comentarii pe care le impune demonstrația mea.[67]

1. Acest exemplu din geometrie este ostentativ de tehnic. Pentru a-i înțelege conținutul matematic, cititorul ar fi avut nevoie de cunoștințe

profunde dintr-o ramură a geometriei grecești, „geometria aplicată a ariilor", pe care istoriile moderne ale matematicii o denumesc „algebră geometrică"[68]. Platon ar fi putut cu siguranță alege un exemplu mai simplu, dar aici se împăunează cu vastele sale cunoștințe de geometrie, atrăgînd atenția cititorilor că dacă nu au studiat deja asiduu această știință le va fi greu să îl urmărească, lucru care îi va dezavantaja pe ei, nu pe el: pentru a se ridica la înălțimea a ceea ce le poate oferi el mai bun, cel mai bine ar fi să învețe geometrie. Deși detaliile matematice nu sînt dezvăluite, structura logică a metodei recomandate este cum nu se poate mai limpede: atunci cînd te confrunți cu propoziția problematică *p*, pentru „a o investiga pe baza unei ipoteze", ajungi la o altă propoziție *i* („ipoteza"), astfel încît *p* să fie adevărată dacă și numai dacă *i* este adevărată, iar apoi îți transferi cercetarea de la *p* la *i* și investighezi adevărul lui *i*, încercînd să determini care ar fi consecințele dacă *i* (independent de *p*) ar fi adevărată și, alternativ, dacă ar fi falsă. A adopta acest procedeu ca model metodologic pentru cercetarea din filozofia morală înseamnă *a submina elenchos*-ul[69]: aderența la acest model ar duce la o violare sistematică a regulii „spune (*i.e.* afirmă) numai ceea ce crezi", care interzice dezbaterea unei premise neenunțate, în timp ce „a investiga pe baza unei ipoteze" impune tocmai acest lucru. În termeni mai generali: dacă cineva ar vrea să modeleze metoda de cercetare din filozofia morală după metoda din geometrie, ar trebui să renunțe definitiv la raționamentul peirastic în favoarea celui demonstrativ, căutînd astfel să ajungă în ancheta morală la certitudinea ce poate fi atinsă în demonstrația matematică. Căci dacă practici metoda geometrică a „investigației pe baza unei ipoteze" legînd adevărul lui *p* de cel al lui *i*, vei căuta să demonstrezi că *p* este adevărată (sau falsă) fiindcă este o consecință obligatorie a lui *i*, care în final s-ar putea dovedi adevărată (sau falsă) *deoarece ea însăși (sau contrariul ei) este o consecință necesară a axiomelor sistemului*[70].

2. Utilizarea pe care noul Socrate al lui Platon dorește să o dea acestei metode este imediat explicitată. Iată continuarea la citatul din T19:

T20 *Menon*, 87b2–4: „Tot astfel putem spune și despre virtute. Din moment ce nu știm nici ce este (ὅτι ἐστίν), nici în ce fel este (ὁποῖον τι), să investigăm atunci pe baza unei ipoteze (ὑποθέμενοι αὐτὸ σκοπῶμεν) dacă poate fi învățată de la altul sau nu."

Propoziția prin care se enunță problema este următoarea:

p: Virtutea poate fi învățată.

Ipoteza care permite investigarea lui *p* este:

i: Virtutea e cunoaştere.

Iar despre *i* ştim că este o doctrină socratică majoră.[71] Aici Socrate argumentează mai întîi în favoarea lui *i* (87d–89c), apoi[72] împotriva ei (96d–98c)[73]. Nici unul dintre aceste raţionamente nu este complet. În nici unul dintre cele două cazuri nu se ajunge pînă la ultimele ἀρχαί: epistemologia lui Platon este încă în formare, încă în mare măsură programatică; nu îi putem pretinde prea multe lucruri deodată[74], dar ceea ce ne oferă textul este suficient pentru a arăta că, dintre cele două raţionamente, unul în favoarea lui *i* (doctrina socratică) şi celălalt contra lui *i*, cel de-al doilea este cel care contează: Socrate se asigură că, pentru a îndeplini o acţiune pe o cale dreaptă, convingerea adevărată poate ţine locul cunoaşterii:

> T21 *Menon*, 98b-c: „Şi nu sînt oare îndreptăţit să spun, de asemenea, că, atunci cînd o opinie adevărată guvernează o anumită linie de conduită, rezultatul ei nu este cu nimic inferior faţă de rezultatul cunoaşterii? Aşadar, în ce priveşte acţiunea, convingerea adevărată nu este mai puţin bună sau mai puţin avantajoasă decît cunoaşterea."

Atunci cînd se va ajunge la această concluzie, va trebui să se prăbuşească un rînd întreg de piese din domino-ul socratic[75], inclusiv convingerea lui fundamentală că:

> T6 (*supra*): „Viaţa neexaminată nu merită trăită de un om."[76]

Căci, dacă opinia adevărată lipsită de cunoaştere este suficientă pentru a dirija o acţiune justă, atunci masele de bărbaţi şi femei ar putea fi scutiţi de durerea şi primejdiile vieţii „examinate": ei ar putea fi puşi sub paza protectoare a unei elite conducătoare care îi va hrăni cu convingeri adevărate pentru a-şi putea orienta corect comportamentul, fără să le îngăduie să întrebe de ce aceste convingeri sînt adevărate. Accesul la examinarea critică a chestiunii binelui şi răului, a dreptăţii şi nedreptăţii vor putea fi atunci rezervate membrilor elitei, dar chiar şi acestora numai după ce îşi vor fi terminat studiile matematice care îi vor pregăti pentru iluminare (T4 *supra*). Prin urmare, în *Menon* îl vedem pe Platon deja lansat pe un drum care îl va duce la extrema opusă convingerilor pe care le împărtăşise cu Socrate în dialogurile elenctice: doctrina regelui-filozof se profilează la orizont.

Dar dacă e să invocăm studiile matematice ale lui Platon pentru a explica faptul că metoda elenctică, atît de vibrantă în *Gorgias* şi în dialogurile precedente, se stinge în *Lysis*, *Hippias Maior* şi *Euthydemos*, nu

ne-am aştepta oare să găsim, sub o formă sau alta, un semn clar al acestei noi preocupări a lui Platon *în cadrul* acestor trei dialoguri — nu numai ulterior, în *Menon*? Ba chiar aşa, şi, într-adevăr, două dintre aceste dialoguri nu ne vor dezamăgi în presupunerea noastră.

Un indiciu clar pentru ceea ce căutăm se găseşte în *Hippias Maior*. El îşi face apariţia atît de discret încît însemnătatea sa ar putea fi uşor trecută cu vederea (aşa cum s-a şi întîmplat în lucrările de specialitate).[77] Acest indiciu se strecoară sub forma unuia dintre cele cîteva exemple referitoare la o chestiune de logică. Socrate încearcă să-l facă pe Hippias să vadă că există un anumit tip de atribut, astfel încît, dacă fiecare dintre două lucruri îl deţine separat de celălalt, fiecare poate totodată să îl aibă (sau nu) şi în conjuncţie cu celălalt; şi, invers, că există un atribut, astfel încît, dacă două lucruri îl deţin atunci cînd sînt în conjuncţie, fiecare dintre ele îl poate avea (sau nu) şi în disjuncţie:

> T22 *Hippïas Maior*, 303b-c: „[a] Dacă eu sînt puternic şi tu eşti la fel, atunci sîntem amîndoi puternici. Dacă eu sînt drept şi tu eşti la fel, atunci sîntem amîndoi drepţi. Iar dacă sîntem amîndoi drepţi, atunci şi fiecare în parte este drept. Şi este tot atît de adevărat că, dacă eu sînt frumos şi tu eşti de asemenea, atunci amîndoi sîntem frumoşi; şi că, dacă sîntem amîndoi frumoşi, atunci fiecare dintre noi este frumos? Sau este [b] ca în cazul numerelor pare: dintre două numere care sînt pare atunci cînd sînt luate împreună [*i.e.* sînt adunate], fiecare poate fi un număr par sau, iarăşi, fiecare poate fi impar; şi, la fel, ca în cazul (mărimilor) care luate separat sînt iraţionale, dar cînd sînt luate împreună[78] pot fi fie raţionale, fie iraţionale (καὶ αὖ ἀρρήτων ἑκατέρων ὄντων τάχα μὲν ῥητὰ τὰ συναμφότερα εἶναι, τάχα δ' ἄρρητα)?"

Încă urmărind să găsească un răspuns la întrebarea „Ce este *F*?", pentru *F* = „frumosul", Socrate îşi propune să determine în care dintre cele două categorii de atribute se încadrează acest *F*, identificînd categoriile prin exemple. După ce citează „puterea" şi „dreptatea" ca instanţieri ale categoriei [a], începe să caute exemple pentru [b]. Numerele întregi se potrivesc de minune acestui scop: astfel, pornind de la faptul că $x + y = 10$, care este un număr par, nu putem spune dacă x şi y sînt pare sau impare: două numere pare, dar şi două numere impare, adunate pot da ca rezultat aceeaşi sumă. Acest exemplu din aritmetica elementară, care le era familiar chiar şi celor mai tineri, ar fi fost suficient pentru demonstraţia lui Socrate. Nemulţumindu-se însă numai cu el, Socrate alege un al doilea exemplu. Şi unde îl găseşte? Într-un domeniu care la vremea aceea se afla la frontiera cercetării matematice[79], acolo unde doar un matematician, precum Hippias, ar fi putut avea idee ce

înseamnă mărimile „raționale" și cele „irașionale". Platon folosește acești termeni tehnici cu cea mai mare seninătate, fără să-l preocupe faptul că l-ar putea lăsa perplex pe un profan, și nici nu se sinchisește să explice teorema la care face referire (o teoremă de altfel relativ simplă pentru cel care înțelege numerele irașionale), anume că o pereche de mărimi raționale alese corespunzător (să spunem, de exemplu, subsegmentele „secțiunii de aur", obținute prin împărțirea unui segment de dreaptă în „medie și extremă rație")[80] pot da ca rezultat o sumă rațională (geometrică), pe cînd altele, altfel alese (cum ar fi rădăcinile pătrate ale lui 2 și 3) pot da o sumă irașională. Aici, ca și în exemplul geometric mai complicat din *Menon* (T19 *supra*), Platon dovedește clar că studiile sale matematice l-au condus departe de interesele și competențele bătrînului său profesor.

În *Euthydemos*, el aduce și mai multe dovezi în acest sens, deși într-un mod foarte diferit, vorbind prin intermediul tînărului Cleinias[81]:

> T 23 *Euthydemos*, 290b-c: „Orice artă al cărei scop este acela de a vîna o pradă nu face altceva decît să o urmărească și să o prindă. Odată ce experții [ei] au prins ceea ce urmăreau, nu au calificarea de a folosi prada ei înșiși. Și la fel cum vînătorii și pescarii își predau captura bucătarilor, tot astfel și geometrii, astronomii și maeștrii calculelor (λογιστικοί) — căci și aceștia sînt vînători: fiindcă nu se preocupă să creeze figuri, ci să descopere realitatea[82] — își predau descoperirile dialecticienilor, cel puțin în cazul în care nu sînt întru totul proști, căci ei înșiși nu știu decît cum să le vîneze, nu și cum să le folosească."

Aici Platon pomenește trei dintre cele patru științe care vor fi cuprinse în programa studiilor superioare menționate în cartea a VII-a *Republicii* și îi asigură pe cei care le practică de faptul că, deși se ocupă cu „descoperirea realității", ei nu sînt în măsură să știe care sînt cele mai potrivite utilizări ale descoperirilor lor: de acestea se vor ocupa διαλεκτικοί, maeștrii argumentației filozofice.[83] Platon, fiind așa cum îl știm — un gînditor sobru și responsabil, care nu obișnuiește să se fălească în van — nu ar fi făcut o astfel de afirmație dacă nu ar fi simțit deja atunci cînd scria *Euthydemos* că propria sa înțelegere a științei matematice avansase deacum îndeajuns de mult încît să-i permită să aprecieze rezultatele obținute de experții din domeniu și să dea indicații despre cum trebuiau folosite acestea.

Astfel, în *Hippias Maior* și în *Euthydemos* găsim dovezi solide, chiar dacă chinuitor de scurte, în favoarea ipotezei că Platon făcuse deja progrese considerabile în studiile matematice la vremea cînd a ajuns să scrie aceste dialoguri, din care *elenchos*-ul dispare. Dar în *Lysis*, unde *elen-*

chos-ul lipsește de asemenea, nu se face absolut nici o trimitere la matematică.[84] Ridică acest lucru dificultăți în calea ipotezei mele? Nu și dacă stabilim în *Gorgias*, așa cum ar și trebui să facem, *terminus*-ul *post quem* al acestei noi evoluții intelectuale a lui Platon.[85] Acest dialog reprezintă un firesc punct de turnură. Căci, deși Platon nu dă dovadă aici de mai multe cunoștințe în domeniul matematicii superioare decît în vreuna dintre operele sale timpurii[86], se simte într-adevăr că a luat deja contact cu domeniul geometriei[87], ceea ce se poate explica foarte bine dacă, pe baza unor bune dovezi interne[88], datăm dialogul *Gorgias* la scurt timp după prima călătorie a lui Platon la Siracuza[89]. Acolo, ne spune Cicero, „el s-a dedicat studiilor și oamenilor pitagoreici, petrecînd mult timp cu Archytas din Tarent și cu Timaios din Locri"[90]. Cel de-al doilea rămîne un personaj destul de nebulos[91]; nu și primul. Dintr-o mărturie directă, păstrată în toate istoriile geometriei grecești[92], știm că Archytas era un matematician strălucit. Știm de asemenea că el era unul dintre politicienii importanți ai cetății sale, o democrație asemănătoare Atenei[93], an după an ales și reales ca „strateg"[94]. Iată un nou model de filozof pentru Platon, un model care îi oferea tot ceea ce îi va fi lipsit celuilalt: cu speranța pierdută, Socrate se retrăsese din politica ateniană, convins că aceasta era iremediabil coruptă. Archytas pătrunde cu un succes remarcabil în arena politică a propriei sale cetăți. Socrate se retrăsese și din metafizică, în timp ce Archytas a devenit un maestru al metafizicii în tradiția pitagoreică.[95] Așa cum ne asigură Xenofon[96], Socrate atrăsese atenția împotriva studiului matematicii superioare, în timp ce Archytas se afla în fruntea descoperirilor matematice[97]. Dacă această asociere personală cu Archytas a impulsionat[98] studiile matematice ale lui Platon, nu ne putem aștepta însă la rezultate imediate. Platon avea să le acorde filozofilor săi în vîrstă de douăzeci și ceva de ani nu mai puțin de zece ani pentru a deveni matematicieni împliniți. Dacă Platon însuși se apropiase de această știință la vîrsta de peste patruzeci de ani, ar trebui să i se acorde un interval mai lung decît acele doar cîteva luni pentru a ajunge la aceste rezultate. Locul unde se plasează în mod firesc *Lysis* în cadrul acestui interval este în prima perioadă, cînd studiile matematice ale lui Platon erau în plin progres, dar nu ajunseseră atît de departe încît să îl facă să dorească să își expună în public această nouă realizare. Peste numai un an sau doi, el va putea să-și semnaleze cunoștințele nou-dobîndite în acele aluzii mult prea scurte din *Hippias Maior* și *Euthydemos*, înainte de a le expune copios și voit pe larg în *Menon*.

Faptul că întîlnirea lui Platon cu geometria avea să se dovedească nu o pasiune trecătoare, ci o dragoste de-o viață, o legătură pe cît de adîncă

pe atît de intensă, nu este dificil de înțeles. Știm doar cît de sensibil era față de frumos. Există oare produse ale imaginației omenești mai frumoase decît unele dintre demonstrațiile lui Euclid? În comparație cu ele, *elenchos*-ul nu este decît o alcătuire confuză. Platon trebuie să fi fost încă și mai atras, dacă este posibil, de reușitele epistemice ale geometriei grecești și ale teoriei numerelor. Aceste discipline, cu aplicațiile lor în astronomie și armonie, constituie domeniul în care aspirația greacă spre cunoașterea științifică atinsese cel mai răsunător succes. În timp ce în alte domenii — filozofia naturii, medicină — nu exista un consens stabil, ci totul era supus controversei[99], cu o mulțime de invenții strălucite, dar nimic atît de bine întemeiat încît să nu poată fi dărîmat de următoarea voce puternică ce se făcea auzită, în matematică fuseseră fixate niște baze ferme („elementele" științei), pornind de la care se puteau demonstra alte și alte noi descoperiri, solicitînd acordul tuturor cercetătorilor calificați pentru a fi incorporate în ansamblul comun al cunoașterii. În acest domeniu, Platon trebuie să fi văzut că cercetătorii dispuneau de un sistem deductiv, în care fiecare enunț justificabil printr-un argument rațional poate fi derivat de la premise „evidente pentru toată lumea" (*Republica*, 510c)[100] — toată lumea cu excepția excentricilor dăruiți cu har[101]. Aceste premise conferă o indubitabilitate similară fiecărei concluzii extrase de la aceste premise printr-o inferență necesară, și toate aceste rezultate constituie enunțuri necesare care, conform expresiei lui Aristotel (*Analitica secundă*, 71b15), „nu ar putea fi altfel".

De ce ne-am mira atunci dacă valul rapid al acestei încercări triumfătoare, ajungînd la Platon, l-ar fi luat pe sus și l-ar fi purtat departe de convingerile lui Socrate, mînîndu-l pe drumul de la „Socratele" din dialogurile elenctice, în care discipolul și profesorul gîndeau ca un singur om, la „Socratele" din perioada sa de mijloc, care urmărea proiecte nesocratice pentru a ajunge la concluzii antisocratice, cu marea iubire a tinereții încă vie în inimă[102], dar cu spiritul eliberat[103]?

TRIȘEAZĂ SOCRATE?[1]

Faptul că Socrate nu își făcea scrupule atunci cînd le pasa interlocutorilor săi — spre binele acestora, desigur — tot felul de premise pe care le considera false sau deducții pe care le știa incorecte a fost susținut în repetate rînduri de către experți de cea mai înaltă reputație. E.R. Dodds[2]: „Pare mai degrabă că Platon s-a mulțumit în acest stadiu să îl lase pe Socrate să le plătească polițele sofiștilor cu propria lor monedă, așa cum probabil că în realitate Socrate și făcea adesea."[3] Paul Friedländer: Socrate crede că pentru a educa persoanele înșelate „trebuie să recurgă la trucuri dialectice"[4]; și „știe cum să amăgească mai bine decît toți sofiștii"[5]. W.K.C. Guthrie: „Platon îl lasă pe Socrate să se folosească oricînd dorește de ambiguitate într-o manieră sofistică răutăcioasă."[6] Charles Kahn: Socrate utilizează „trucurile dialectice" pentru a avea cîștig de cauză în disputa lui cu Polos din *Gorgias*, 474c–475c.[7]

Intenția mea nu este deloc aceea de a sugera că astfel de păreri sînt împărtășite acum de majoritatea cercetătorilor platonicieni. Dimpotrivă, am impresia că situația este exact contrară. Astfel, două dintre cele mai bune comentarii filozofice recente asupra dialogurilor socratice, cel al lui C.C.W. Taylor referitor la *Protagoras* (1976) și cel al lui T.H. Irwin despre *Gorgias* (1979)[8], nici nu iau în seamă teza că Socrate recurge la sofistică ori de cîte ori aceasta corespunde scopurilor sale[9]. Nici analiza sistematică — cea mai cuprinzătoare din cîte există — a raționamentelor din dialogurile timpurii ale lui Platon, pe care o găsim în volumul *Socrates* al lui Gerasimos Santas, nu se preocupă de această teză. Dar ideea că Socrate nu consideră nedemn de el ca din cînd în cînd să joace rolul sofistului este foarte persistentă. Ea continuă să se strecoare în literatura de specialitate. Într-una din lucrările recente, impresionant de erudită, Kevin McTighe[10] susține că lui Socrate „i se pare mai eficient

să aducă argumente false... decît să fie de acord numai cu ceea ce consideră el a fi adevărat sau să facă eforturi pentru a convinge logic"[11]. În capitolul 1 am arătat clar că, deşi resping acest punct de vedere[12], totuşi nu propun ca el să fie înlăturat cu totul. Am început acolo să mă confrunt cu această opinie, expunînd concepţia eronată despre ironia socratică care a inspirat-o adesea. Revin acum pentru a o combate pe larg în acest capitol.

I

Socrate care mă preocupă este, ca şi înainte, şi ca pretutindeni în această carte, un Socrate din Platon[13] — *nu* din Xenofon, fiindcă în cazul lui nu se pune această problemă. Francheţea plină de transparenţă a celui de-al doilea personaj, atît de direct şi de lipsit de orice şiretenie în discursul său filozofic, obliterează această chestiune. Dacă nu am fi avut acces la figura istorică a lui Socrate decît prin intermediul eroului lui Xenofon, nici unul dintre cercetătorii care au considerat că înşelăciunea face parte din apanajul lui Socrate nu ar mai fi crezut că această teorie poate fi susţinută. Chiar şi acest eseu şi-ar fi pierdut orice sens, nemaiavînd nimic de combătut. Problema o creează Socratele din dialogurile timpurii ale lui Platon — personaj complicat, ascuns, şiret şi gata să le joace din cînd în cînd feste interlocutorilor săi.[14] Se abţine el întotdeauna să recurgă la înşelăciune? Voi încerca să demonstrez că aşa stau lucrurile mereu *atunci cînd discută serios*: aceasta este o precizare de maximă importanţă care trebuie făcută. Şi dispunem chiar şi de un mijloc de a şti dacă această condiţie este satisfăcută. Socrate ne anunţă direct atunci cînd trebuie să ne aşteptăm la seriozitate maximă atît din partea sa, cît şi a interlocutorului său:

T1 *Gorgias*, 500b-c: „Pe zeul prieteniei, Callicles, nu trebuie să crezi că te poţi juca cu mine, spunînd tot ceea ce-ţi trece prin minte, împotriva adevăratei tale opinii, şi, invers, nici despre mine nu trebuie să crezi că glumesc. Căci vezi despre ce este vorba în discuţiile noastre – şi există oare vreun subiect care să i se pară chiar şi unui om cu doar un dram de minte mai serios decît acesta: *în ce mod trebuie să trăim*?"

Iată piatra de încercare a seriozităţii socratice. Atunci cînd se angajează într-un raţionament elenctic, căutînd modul de viaţă corect, este cît se poate de sincer — atît cît poate fi cineva vreodată de sincer. În *Apologie* el descrie această căutare ca o supunere la porunca zeului:

T2 *Apologia*, 28e: „Zeul mi-a poruncit, aşa cum am presupus şi am crezut[15], să trăiesc filozofînd, examinîndu-mă pe mine şi pe alţii."[16]

Socrate prezintă deci această obligație ca pe cea mai sfîntă dintre toate îndatoririle sale, mai presus chiar și decît datoria sa de atenian loial de a se supune autorității suverane a prescripțiilor legale ale cetății sale, avertizînd clar că dacă cetatea i-ar ordona să renunțe la filozofie, el nu i s-ar supune:

T3 *Apologia*, 29d: „Atenieni, vă stimez și vă iubesc. Dar mă voi supune mai degrabă zeului decît vouă."

Așadar, teza mea este următoarea: *atunci cînd Socrate caută modul corect de viață, în circumstanțe în care este rezonabil ca el să conceapă această căutare ca pe o supunere la porunca divină*[17], raționamentul său nu poate implica un neadevăr deliberat. Căci raționamentul elenctic este chiar metoda pe care se bazează pentru a testa adevărul, atît al propriilor sale convingeri asupra modului corect de viață, cît și al celor aparținînd interlocutorului său:

T4 *Charmides*, 166c-d: „Cum ai putut crede că te-aș combate pentru oricare alt motiv în afara aceluia pentru care m-aș cerceta pe mine însumi, temîndu-mă ca nu cumva să cred din greșeală că știu un lucru, cînd de fapt nu îl știu? Și asta, spun eu, este ceea ce fac acum: examinez raționamentul în primul rînd pentru mine însumi, dar fără îndoială și pentru tovarășii mei."[18]

A-și înșela partenerii în această căutare ar însemna să saboteze metoda prin care speră să descopere el însuși adevărul moral; a-i înșela pe interlocutorii săi ar însemna să se înșele pe sine. Intenția mea este de a demonstra că un astfel de lucru nu putea avea loc în limitele caracterizării pe care i-a făcut-o Platon lui Socrate.[19] Dar mai întîi voi pune în lumina reflectorului ceea ce se poate întîmpla și se și întîmplă în alte situații dintr-un dialog elenctic atunci cînd Socrate nu „filozofează, examinîndu-se pe sine și pe alții".

II

O secțiune destul de lungă din *Protagoras* — 338e–348a, aproape a șaptea parte din întregul dialog — îl prezintă pe Socrate angajat într-o controversă cu marii sofiști asupra interpretării corecte a unui pasaj din Simonide. Socrate tratează confruntarea ca pe o luptă nemiloasă, un adevărat meci de box (T5 *infra*). Protagoras este cel care manevrează pentru a-l atrage în această discuție, în care Socrate intră fără voie; dar o dată intrat face tot posibilul pentru a obține victoria. Participă la acest joc în spiritul zicalei citate adesea de semidocți, preferata anumitor

antrenori de fotbal şi a unui neregretat fost preşedinte al Statelor Unite: „A cîştiga nu este totul; este singurul lucru."[20] O mişcare abilă de deschidere a lui Protagoras, salutată cu aplauze prelungi de spectatori, îl face K.O. pe Socrate al nostru:

> T5 *Protagoras*, 339e: „Cînd a spus aceasta şi ceilalţi au ovaţionat cu glas tare, parcă aş fi primit o lovitură la corp din partea unui boxer bun. Am simţit că ameţesc şi lucrurile au început să se întunece."

Pentru a-şi reveni din această situaţie dezavantajoasă, Socrate încearcă o manevră neruşinată şi reuşeşte să o plaseze: el are obrăznicia de a pretinde[21] că, atunci cînd poetul spune „este greu să fii bun", acesta foloseşte cuvîntul „greu" (χαλεπόν) cu sensul de „rău" — o deformare deliberată a sensului intenţionat de poet, pentru care reuşeşte totuşi să obţină sprijin[22], gudurîndu-se pe lîngă un distins membru al asistenţei, Prodicos, maestru al „utilizării corecte a cuvintelor"[23].

Apoi Socrate se angajează într-o digresiune batjocoritoare (324a–343c). Tema acesteia este ideea că Sparta, a cărei cultură era cunoscută pentru militarismul ei dus pînă la extrem, obsesiv de tradiţionalist, xenofob şi antiintelectual, făcea mai mult pentru stimularea filozofiei decît oricare altă cetate greacă.[24] Revenind la exegeza sa asupra poemului lui Simonide, după ce a depănat această extravagantă pseudoistorie, reia maltratarea textului, deducînd din el cu de-a sila o înţelepciune criptosocratică, pretinzînd, de exemplu, că în următoarele versuri: „Dar pe cei ce nu comit nici o faptă josnică intenţionat / Îi preţuiesc şi-i cinstesc", punctuaţia ar trebui să lege „intenţionat" de „îi preţuiesc şi-i cinstesc" şi nu de „pe toţi cei ce nu comit nici o faptă josnică"[25], fiindcă, pasămite, toţi oamenii înţelepţi cunosc adevărul paradoxului socratic, conform căruia nimeni nu face rău intenţionat[26], ca urmare înţeleptul Simonide trebuie să fi ştiut că a nu comite nici o faptă josnică intenţionat este un lucru la care te poţi aştepta din partea oricui şi ca urmare nu merită să fie „preţuit şi cinstit" în mod special.

Trebuie să fim de acord că de-a lungul acestui reuşit spectacol Socrate le toarnă verzi şi uscate ascultătorilor săi.[27] În ce fel de joc s-a implicat el? Cel al ironiei, desigur, dar o ironie utilizată cu un scop foarte special: o batjocură dusă pînă la extrem într-un mod elaborat, a cărei ţintă rămîne ascunsă cu şiretenie. Aşa cum arătam în capitolul 1 *supra*, ironia este prin natura ei nevinovată de înşelăciune — astfel încît este *imposibil* să foloseşti stilul ironic pentru a înşela dacă ascultătorul este conştient de această ironie. Dacă vrem într-adevăr să o folosim pentru a înşela, nu trebuie decît să ţinem ascunsă intenţia ironică. Există vreo dificultate aici? Cu siguranţă că nu. Avem la dispoziţie mai multe mo-

dalități de expresie. Astfel, în engleză întrebările sînt formulate după o schemă sintactică caracteristică. Dar și această schemă poate fi deturnată. Dacă dorim, putem folosi topica interogativă pentru a sugera ceva: putem spune: „Nu cumva ai dispărut din întîmplare cu cartea mea?" pentru a-i reproșa cuiva că a făcut tocmai acest lucru. În cazul ironiei, gramatica nu prescrie o anumită sintaxă. Pentru a o indica în mod clar, trebuie să recurgem la semne extralingvistice, ca de exemplu: să facem cu ochiul, sau să ne strîmbăm, sau să schimbăm tonul vocii. Dacă preferăm vorbirea monotonă, ironia trebuie să rezulte din conținutul mesajului sau din contextul său. Acestea sînt chestiuni subtile, care pot fi ușor manipulate pentru a ascunde adevărata stare a lucrurilor. Astfel procedează și Socrate în această secțiune din *Protagoras* și de-abia la sfîrșit ne dezvăluie ceea ce a făcut și de ce a ales această cale.

Sarcina de a dezbate poemul i-a fost impusă de Protagoras, care și-a explicat în felul următor motivele:

> T6 *Protagoras*, 338e: (vorbește Protagoras) „Din punctul meu de vedere, experiența în chestiuni care privesc poezia este partea cea mai importantă a culturii unui om. Ea constă în abilitatea de a discerne care expresii poetice sînt corecte și care nu, și de a le distinge unele de celelalte, dînd și motivele, dacă acestea sînt cerute".

Cei care asistau la această scenă și care îl cunoșteau bine pe Socrate trebuie să-l fi simțit crispîndu-se la auzul unei asemenea declarații publice, căci Socrate conferă exegezei poetice ultimul loc, sau poate nici pe acela, în cultura morală — singurul gen de cultură care contează pentru el.[28] Așadar, atunci cînd Alcibiade îl aude pe Socrate spunînd, cu o figură impasibilă, că este rău să fii bun, el știe că Socrate nu vorbește serios. Dar alte persoane din anturaj, care nu știu acest lucru, ar putea fi ușor induse în eroare. Ele nu ar remarca nici o urmă de ironie în interpretările aberante pe care le dă Socrate versului lui Simonide.[29] Și nici nu ar dispune de modalitatea de a ști sigur că minciuna sfruntată la adresa spartanilor a fost spusă în glumă. De-abia la sfîrșitul lungului său discurs Socrate oferă informația din care ascultătorii săi, dacă ar avea destulă inteligență, ar putea deduce că totul a fost o farsă. Căci de-abia atunci dă el de înțeles că întreaga dezbatere despre ceea ce a vrut sau nu a vrut Simonide să spună i se pare un exercițiu trivial, o pierdere completă de timp, și încă una de prost gust — acel gen de lucru, spune el, pe care numai oamenii „simpli și vulgari" îl fac la banchetele lor: prea lipsiți de cultură ca să se întrețină unii pe alții printr-o discuție intelectuală, ei apelează la serviciile plătite ale curtezanelor bine educate pentru a se distra:

T7 *Protagoras*, 347d: „Dar atunci cînd băutorii sînt *kaloi kagathoi* n-ai să vezi nici o femeie plătită să cînte din flaut sau să danseze sau să cînte din citheră pentru ei. Sînt foarte capabili să se bucure de propria companie fără astfel de mărunțișuri și copilării, folosindu-și propriile glasuri într-o discuție sobră, vorbind și ascultîndu-se pe rînd."

Socrate denunță astfel ca o eludare a problemei trecerea de la raționamentul bazat pe întrebări și răspunsuri la exegeza poetică inițiată de Protagoras. Ascultătorii săi pot deduce că participarea sa la această exegeză a fost o glumă elaborată. Prins în capcana ei, el a jucat rolul de bufon pentru a-i ridiculiza pe cei care l-au luat în serios.

Socrate își permite scurte escapade extraelenctice răspîndite în mai toate dialogurile platoniciene timpurii, constînd în complimente exagerate adresate interlocutorilor săi și false lamentări cu privire la propria sa ignoranță și stupiditate. El îl imploră pe Euthyphron să îl accepte ca elev (5a, 5c), astfel încît să poată învăța în sfîrșit natura pietății, chestiune care i-a scăpat toată viața. Își deplînge soarta atunci cînd Euthyphron se grăbește către o altă întîlnire:

T8 *Eutyphron*, 15e: „O, prietene, mă vei lăsa pradă disperării? Mi-ai distrus speranța de a învăța de la tine ce este și ce nu este pios, ca să mă pot lepăda de acuzația lui Meletos..."

Îl imploră pe Trasymachos, „tremurînd tot":

T9 *Republica*, 336e–337a: „Trasymachos, nu fi aspru cu noi. Dă-ți seama că dacă am apucat-o pe o cale greșită în discuția noastră greșeala ne-a fost neintenționată... Trebuie să crezi că sîntem sinceri, prietene, dar sarcina aceasta ne depășește. Ar fi mai potrivit ca voi, oamenii inteligenți, să ne compătimiți, mai degrabă decît să ne arătați furia voastră..."

Pe un alt sofist îl asigură:

T10 *Hippias Minor*, 372a-b: „Hippias, vezi doar că spuneam adevărul atunci cînd ziceam[30] că sînt insistent atunci cînd pun întrebări oamenilor înțelepți. Și cred că aceasta este singura mea calitate, căci sînt plin de defecte și întotdeauna încurc lucrurile. Lipsurile mele îmi sînt dovedite de faptul că atunci cînd mă asociez cu unul dintre voi, a cărui înțelepciune o atestă întreaga Grecie, se vădește că nu știu nimic[31]."

Aceasta este ironia sa caracteristică[32], oferită într-o doză mare. Este ea menită să îi înșele pe ascultătorii săi? Adlai Stevenson spunea că lauda nu-ți poate face rău decît dacă o inhalezi. Ar fi putut adăuga, de asemenea, că nici nu te poate înșela. Hippias și cei de-o seamă cu el sînt atît de orbi la batjocura din laudele lui Socrate fiindcă deja s-au adîncit în autoiluzionare. Dacă nu ar fi considerat complimentele primite ca

meritate, le-ar fi putut ușor recunoaște ca fiind exagerate. Scopul lui Socrate nu este de a le produce această iluzie. De vreme ce-i găsește deja adînciți în ea, el le joacă pur și simplu jocul, administrîndu-le acest calmant extraelenctic pentru a-i face să se supună dureroasei operații chirurgicale a *elenchos*-ului.

III

Să revenim acum la drumul urmat de obicei de Socrate, atunci cînd nu joacă nici jocuri ironice, nici terapeutice, ci se angajează în cea mai serioasă afacere din viața sa, căutînd modul corect de viață. Voi trece în revistă două tipuri de raționament pe care le folosește în cadrul acestui proces.[33] Implicînd, conform opiniei mai multor comentatori, recurgerea la un șiretlic[34], primul a fost foarte mult discutat în lucrările recente. În ultimii douzeci și cinci de ani a fost investigat în detaliu de nu mai puțin de nouă ori[35]. Deși dintre aceste analize numeroase mi-au fost de ajutor[36], mă simt de departe cel mai îndatorat lucrărilor lui Irwin și Santas. Fiecare dintre aceștia, fără să facă referire la activitatea celuilalt[37], atinge exact același punct în care argumentația lui Platon deviază într-un mod fatal, comițînd o eroare care ar fi viciat întregul raționament chiar și dacă restul ar fi fost în întregime ireproșabil. Aceasta este o realizare remarcabilă a inteligenței critice, avînd în vedere că, după știința mea, de-abia acum s-a ajuns la acest rezultat pentru prima oară de la scrierea dialogului *Gorgias*, cu aproximativ 2400 de ani în urmă.[38] Reținînd cît de mult posibil din analiza acestui raționament pe care am publicat-o într-o lucrare anterioară, în măsura în care o consider încă valabilă, voi folosi de asemenea în mod liber, fără să îmi mai menționez sursele, tot ceea ce am aflat din comentariile ulterioare asupra pasajului din literatura de specialitate.[39]

Teza pe care Socrate se angajează să i-o demonstreze lui Polos în această secțiune din *Gorgias* (474b–475c) se află în inima viziunii sale asupra vieții bune. Conform acestei teze, cel care comite o nedreptate își face sieși un rău mai mare decît aceluia pe care îl nedreptățește. Să medităm o clipă asupra acestei idei. Să ne închipuim că cineva care trăiește într-o dictatură brutală, acuzat fiind de o crimă politică, se salvează acuzînd pe nedrept un prieten, care este arestat și torturat, ieșind din aceste chinuri un om distrus care va muri curînd după aceea, în timp ce acuzatorul, bine răsplătit de regim, va trăi pînă la o vîrstă înaintată, în sănătate și belșug. Socrate pretinde că cel care a comis această atroci-

tate şi-a pus în pericol propria fericire mai mult decît pe cea a victimei sale. Există cineva din domeniul filozofiei morale care să fi făcut vreo afirmaţie mai îndrăzneaţă decît aceasta? Din cîte ştiu eu, nu.

Iată raţionamentul prin care Socrate intenţionează să-i demonstreze[40] această teză lui Polos, care admite (474c5–9) că a face o nedreptate este „mai urît" (αἴσχιον)[41] decît a o suferi, dar consideră de-a dreptul ridicolă (473e) ideea că este „mai rău" (κάκιον). Raţionamentul se constituie din două părţi. Încep cu o traducere a primei părţi.[42]

T11 *Gorgias*, 474d–475b: „În cazul tuturor lucrurilor frumoase (πάντα τὰ καλά), de exemplu trupuri, culori, figuri, sunete, practici -— nu le numeşti «frumoase» dintr-un anumit punct de vedere[43]? Astfel, pentru început, [a] în cazul trupurilor frumoase: nu le numeşti «frumoase» fie din cauza avantajului pe care îl conferă în favoarea unui scop, sau datorită unei anumite plăceri (κατὰ ἡδονήν τινα), dacă îl încîntă pe privitor atunci cînd le priveşte? În cazul frumuseţii trupurilor, mai poţi menţiona altceva în afara acestor două lucruri?... [b] Şi la fel în privinţa tuturor celorlalte[44]? Nu numeşti atît figurile cît şi trupurile «frumoase» datorită unor plăceri sau unor avantaje sau amîndurora?... [c] Nu este acest lucru valabil de asemenea (ὡσαύτως) în cazul sunetelor şi al oricărui alt lucru care ţine de muzică?... [d] Şi cu siguranţă şi în privinţa legilor şi practicilor: nu se înscrie frumuseţea şi în cazul lor în aceste limite, anume ale avantajului sau ale plăcerii?... [e] Şi acelaşi lucru nu este valabil şi în cazul frumuseţii domeniilor cunoaşterii?..."

[f (1)[45]] „În consecinţă, atunci cînd dintre două lucruri frumoase unul este mai frumos, nu este oare în mod necesar aşa deoarece îl depăşeşte pe celălalt conform unuia dintre următoarele criterii sau ambelor: plăcerea, avantajul sau amîndouă?... Şi [f (2)] atunci cînd unul dintre două lucruri urîte este mai urît, nu trebuie să fie aşa depăşindu-l pe celălalt în durere şi în rău?"

Să examinăm această parte a raţionamentului din punctul de vedere al lui Polos. Premisele [a], [b] şi [c] ar trebui să nu-i creeze nici o problemă, cu condiţia să se presupună — aşa cum rezultă din construcţia din text — că o anumită condiţie, pe care Socrate o exprimă clar în premisa [a], este valabilă şi în privinţa premiselor [b] şi [c]. În premisa [a] se spune despre trupuri că sînt frumoase dacă (şi numai dacă) aduc avantaje în direcţia scopului lor sau dacă îi produc *privitorului* „o anumită plăcere" *atunci cînd le priveşte*. Folosesc literele cursive pentru a sublinia această condiţie, pe care ştim că Socrate o consideră vitală: în *Hippias Maior* (298d–299b) se arată foarte clar că el nu consideră capacitatea de a plăcea a unui obiect al experienţei o condiţie suficientă pentru frumuseţea sa: sugestiei că aceasta ar putea fi într-adevăr o condiţie suficientă îi opune ceea după el este un contraexemplu decisiv:

gratificația sexuală (τἀφροδίσια), observă Socrate, pe care oricine ar considera-o extrem de plăcută, este „cea mai urîtă la vedere (αἴσχιστον ὁρᾶσθαι)".

Nu avem nici un motiv să ne îndoim că aceeași condiție se presupune a se aplica și plăcerii pe care ne-o oferă figurile și culorile frumoase în premisa [b] și, la fel, *mutatis mutandis*, plăcerii derivate din sunetele frumoase și din alte elemente ale muzicii, în premisa [c]. O citire atentă a textului va convinge pe oricine că acesta este mesajul său. Motivul pentru care construcția „din cauza unei anumite plăceri, dacă îl încîntă pe privitor atunci cînd le privește" nu este reluată în [b] sau reprodusă într-o variantă corespunzătoare în [c] este pur stilistic: din cauza ritmului alert, Socrate scurtează frazele, reducînd bagajul verbal la minimum. O analiză mai atentă a textului ne va arăta că, atunci cînd spune în premisa [b] „și la fel în privința tuturor celorlalte lucruri", el se așteaptă ca sensul construcției omise să fie dedus din premisa [a], scoțînd prin aceasta în evidență, ca și înainte, importanța adjectivului nehotărît din expresia „datorită unei anumite plăceri" (διὰ ἡδονήν τινα): anume că, din nou, această „anumită" plăcere este evident aceea obținută de privitor atunci cînd privește obiectul. Același lucru, cu verbul „a auzi" în locul lui „a privi", trebuie presupus și în premisa [c], pentru a completa sensul expresiei „de asemenea" (ὡσαύτως): comparația indicată ar eșua dacă plăcerea ce poate fi obținută din sunetele frumoase — melodii, ritmuri etc. — ar proveni numai din auzirea lor, independent de oricare altă utilizare pe care le-am putea-o da (consolarea persoanelor îndoliate la o înmormîntare, suscitarea extazului erotic, stimularea dorinței de luptă a trupelor, sau oricare alta).

Să presupunem acum că, în loc să continue să adune premise în *epagogē*, Socrate și-ar extrage concluziile din [a], [b] și [c]. Pentru a se referi în același timp la frumusețea „legilor și practicilor" și a „domeniilor cunoașterii", dar și la frumusețea trupurilor, figurilor, culorilor, sunetelor, ar fi avut nevoie, în loc de [f (1)] și [f (2)] *supra*, de o astfel de formulă:

> [f* (1)] „Atunci cînd dintre două lucruri frumoase unul este mai frumos, nu este oare în mod necesar așa deoarece îl depășește pe celălalt în plăcere sau în avantaj sau în amîndouă *din punctul de vedere al celui care îl contemplă*?... Și [f* (2)] atunci cînd unul dintre două lucruri urîte este mai urît, nu trebuie să fie așa depășindu-l pe celălalt în durere *din punctul de vedere al celui care îl contemplă*[46]?"

Polos ar fi putut accepta această concluzie cu toată încrederea: a o admite ar fi fost la fel de inofensiv pentru el ca și faptul de a admite premisele socratice din care ar fi fost dedusă [f* (2)]. Nici Socrate

însuşi nu i-ar putea aduce obiecţii, de vreme ce rămîne scrupulos fidelă primelor sale trei premise.[47] Diferenţa faţă de [b] şi, în consecinţă, şi faţă de [c] este cu toate acestea considerabilă: în loc de plăcere/durere pur şi simplu în [b] şi [c], în [f*] găsim plăcere/durere resimţite de cineva care percepe prin simţuri sau vede mental un obiect sau un eveniment.

Aceasta ar aduce o modificare majoră în continuarea *elenchos*-ului, începînd cu prima întrebare pe care Socrate i-o pune lui Polos în partea a doua a raţionamentului:

> T12 *Gorgias*, 475c1–3: „Mai întîi de toate să ne gîndim dacă a nedreptăţi este mai dureros decît a fi nedreptăţit, şi cine sînt aceia care suferă o durere mai mare: cei care nedreptăţesc sau cei care suferă nedreptatea?"

Atunci cînd chestiunea se pune în acest mod — „Este nedreptăţirea mai dureroasă pentru cel care o aplică decît pentru cel care o suferă?" — răspunsul izvorăşte practic din întrebarea însăşi: dacă X îl nedreptăţeşte pe Y fără să fie pedepsit pentru aceasta[48], firește că Y va suferi o durere mai mare. De altfel, nu rezultă deloc clar cine va beneficia de plăcere/avantaj în condiţiile restrictive stabilite de [f] „frumos", şi nici nu se precizează cine va suferi durerea/răul în condiţiile restrictive pentru utilizarea termenului „urît"; deci dacă [f] a fost admisă ca o convenţie prestabilită pentru folosirea termenilor „frumos" şi „urît", Polos nu ar avea motive să obiecteze împotriva întrebării puse de Socrate în T12. Într-adevăr, [f] ar putea autoriza pe cineva să stabilească care dintre două fapte este mai urîtă, cercetînd care dintre ele cauzează o durere mai mare, dar fără să precizeze *cui* i-o cauzează, îndreptăţindu-l astfel pe Socrate să pună chestiunea aşa cum o pune în T12, atunci cînd întreabă dacă a nedreptăţi cauzează o durere mai mare decît a fi nedreptăţit *celor care nedreptăţesc sau celor care suferă o nedreptate*. Dar dacă [f*] ar fi fost convenţia prestabilită pentru utilizarea termenilor „frumos" şi „urît", întrebarea pe care ar fi trebuit să o pună Socrate în T12 ar fi fost următoarea: „Care dintre cele două fapte cauzează o durere mai mare *celor care observă sau contemplă* ceea ce li se întîmplă fiecăruia dintre cei implicaţi?" Dacă cineva ar privi evenimentul pomenit în exemplul pe care l-am folosit mai sus, ar fi mai îndurerat la gîndul că o persoană îşi salvează propria viaţă cauzînd dezastrul unui om nevinovat decît la gîndul catastrofalei nenorociri a prietenului său pe care l-a trădat? Şi dacă *aceasta* este întrebarea, răspunsul ei rămîne nedeterminat.[49] Ca urmare, raţionamentul lui Socrate s-ar bloca exact în acest punct.

Dacă, pe de altă parte, aşa cum i-ar permite [f] să facă lui Socrate, am pune următoarea întrebare: „Ce cauzează o durere mai mare persoanei direct afectate, reuşita ticălosului sau nenorocirea victimei?", am fi de-

sigur îndreptățiți să orientăm întrebarea în sensul în care o face Socrate, asigurîndu-și astfel răspunsul dorit: „Cea de-a doua, cu siguranță, ar fi mai dureroasă (pentru victimă) decît prima (pentru ticălos, de la care nu ne-am prea putea aștepta să sufere vreo durere)"; și raționamentul lui Socrate se poate apoi derula așa cum se desfășoară în text. Să îi urmăm și noi cursul.

Iată esența la care poate fi redus, o dată excluse dezvoltările superflue:

(1) A comite o nedreptate este mai dureros decît a o suferi (475c2–3: acesta este T13 de mai sus, întrebarea a doua, reformulată afirmativ[50]).

(2) A comite o nedreptate este fie mai dureros, fie mai rău[51] decît a o suferi (475c4–5: acesta este [f] de mai sus, reformulat corespunzător). *Ergo*

(3) A comite o nedreptate este mai rău decît a o suferi (475c8: rezultă direct din (2), o dată admisă (1)).

Dispunem aici de o secvență inferențială impecabilă. Dacă Polos este de acord cu (1) și (2), nu poate să nu accepte și (3). Înseamnă aceasta o respingere a tezei lui? I s-a „demonstrat"[52] că, atunci cînd cineva nedreptățește pe altcineva, ceea ce face este mai rău *pentru cel care comite nedreptatea* decît *pentru victima sa*? Oricine se simte tentat să răspundă afirmativ la această întrebare ar trebui să mai arunce o privire la (2): am văzut cît de inexactă este expresia „mai dureros", care ne pune în fața unei întrebări fără răspuns: „Mai dureros *pentru cine*?" Celălalt membru al disjuncției, „mai rău", este oare mai exact decît primul? Răspunde (2) la întrebarea „Mai rău *pentru cine*?"? Evident că nu. La fel, (3) nu răspunde la întrebarea: „*Pentru cine* este a comite o nedreptate mai rău decît a o suferi?" și atîta timp cît *această* întrebare nu își află răspunsul potrivit, pentru a demonstra marea teză a lui Socrate: „Mai rău *pentru cel care comite nedreptatea*", Socrate nu a înaintat nici un centimetru către țelul său. Ceea ce trebuie să dovedească el este că însuși cel care comite nedreptatea — nu altcineva, victima sau comunitatea în general — suferă mai mult rău decît victima sa, din cauza comiterii acestei nedreptăți. Pentru a garanta această concluzie, premisele din secvența {1,2,3} ar trebui interpretate în felul următor:

(1*) A comite o nedreptate este mai dureros *pentru cel care o comite* decît este a o suferi *pentru victimă*.

(2*) A comite o nedreptate este fie mai dureros, fie mai rău *pentru cel care o comite* decît este a o suferi *pentru victimă*. *Ergo*

(3*) A comite o nedreptate este mai rău *pentru cel care o comite* decît este a o suferi *pentru victimă*.

Priviți propozițiile marcate prin asterisc, comparați-le cu propozițiile fără asterisc corespunzătoare și puneți-vă întrebarea: garantează ceea ce spune Socrate în textul din T11 *supra* înlocuirea lui {1,2}cu {1*,2*}, și în consecință a lui (3) cu (3*)? Înlocuirea lui (1) cu (1*) nu ridică nici o problemă, de vreme ce (1*) este inofensivă: cine și-ar bate capul să o conteste? Dar următoarea substituție? Ce ne oferă T11 în sprijinul afirmației din (2*) că a comite o nedreptate este mai dureros sau mai rău pentru cel care o comite decît pentru cel care o suferă? Nimic, o dată ce ne dăm seama că și [f], concluzia din T11, a fost dedusă în mod greșit din propriile premise. Dacă, pentru a remedia acea greșeală, am înlocui [f] cu [f*], ar reieși foarte clar că T11 astfel corectată nu ar mai putea sprijini (2*): deducerea ei din premisele corectate ar fi un *non sequitur* flagrant.

Așadar, aici avem de-a face cu un raționament cu totul defectuos. Cum ne putem explica prezența sa în textul lui Platon? Există două posibilități. Prima ar fi că Platon nu își dă seama de invaliditatea raționamentului și i-l atribuie lui Socrate convins că este corect și suficient pentru a produce o refutație elenctică a tezei lui Polos. Conform celei de-a doua, dimpotrivă, Platon înțelege că raționamentul este defectuos și totuși îl înfățișează pe Socrate utilizîndu-l fiindcă este destul de plauzibil pentru a-l păcăli pe Polos și ar fi bine ca Polos să creadă că teza lui Socrate este adevărată și dedusă corect din premise adevărate. Să luăm în considerație ambele posibilități, întrebîndu-ne care dintre cele două oferă cea mai simplă explicație a prezenței raționamentului în textul lui Platon.

Prima explicație se focalizează pe faptul că, în desfășurarea raționamentului său, Socrate este prezentat ca utilizînd construcții eliptice pentru a se exprima și extrăgînd concluzii perfect valabile la nivelul *expresiei* în forma ei abreviată, dar nu și la nivelul *semnificației* vizate. Dacă ar fi să luăm raționamentul așa cum se prezintă el în text, respectiv în T11 și T12, ca și în secvența inferențială {1,2,3} *supra*, considerînd-o pe cea de-a doua prin abstracție față de ce se intenționează să se demonstreze prin acest raționament și tratîndu-i predicatele ca pe niște constante neinterpretate dintr-un calcul propozițional, am ajunge la un lanț deductiv corect: concluzia din (3) ar rezulta impecabil din premisele ei, {1,2}. Imperfecțiunea argumentului se vădește doar atunci cînd înlocuim propozițiile nemarcate prin asterisc cu cele cu asterisc, cele nemarcate fiind variante prescurtate ale celor marcate, al căror supliment de conținut, negarantat de ceea ce se spune în text, este determinant pentru a se ajunge la concluzia care stabilește teza lui Socrate. Iar plauzibilitatea înlocuirii propozițiilor nemarcate cu cele marcate este extrem de mare, căci între ele nu există decît o diferență pe care Socrate

ar fi fost foarte tentat să o considere pur și simplu stilistică, ea neafectîndu-i substanța gîndirii.

Acest ultim punct trebuie subliniat, căci nu i s-a dat nici o atenție în comentariile critice la adresa acestui raționament. Faptul că Socrate spune (3) cînd de fapt *ceea ce vrea să spună* este (3*) — utilizînd prima propoziție de parcă nu ar fi decît o formă abreviată a celei de-a doua[53] — nu constituie nimic extraordinar. Este ceea ce Socrate face de-a lungul întregii sale discuții cu Polos[54]. Citiți-o cu atenție și încercați să găsiți un singur punct în care Socrate își formulează marea sa teză ca un (3*). Nu-l veți găsi[55]. Totul este exprimat în forma abreviată a lui (3), deși nu există motive de îndoială că de fapt ceea ce vrea să spună este (3*): contextul arată clar și fără echivoc acest lucru, ca de exemplu în urmarea imediată a raționamentului:

T13 *Gorgias*, 475d4-e1: „Atunci ai alege *ce este mai rău* și mai urît în loc de ceea ce este mai puțin așa?... Ar alege cineva asta?... Așadar, am spus adevărul atunci cînd am zis că nici eu, nici vreun alt om n-ar face mai degrabă o nedreptate decît să o sufere: căci *este mai rău*."

El întreabă: „Ai alege ce este mai rău?" și încheie prin „căci este mai rău"; și nimeni nu se poate îndoi că ceea ce vrea să spună aici, enunțat pe larg, este de fapt: „Ai alege ce ar fi mai rău pentru tine dacă ai comite nedreptatea în loc să o suferi?"[56] Platon simte în mod evident că forma prescurtată a întrebării pe care o formulează în textul său este ea însăși atît de clară încît ar fi inutil să adauge toate acele cuvinte suplimentare pentru a o clarifica. Și de vreme ce este un maestru al stilului în proză, cine sîntem noi să-i reproșăm că scrie greșit în grecește? Dacă vrea să considere pleonastice acele cuvinte în plus, are tot dreptul să o facă. Nu am avea nimic de reproșat acestor omisiuni dacă nu ar pune piedică raționamentului său într-un moment de neatenție, rezultînd într-o eroare care ni se pare flagrantă, o dată pusă în lumină, dar atît de insidioasă încît a rămas neobservată timp de două milenii și jumătate, trecînd pînă foarte recent fără a fi remarcată prin mîinile multor generații de comentatori[57], inclusiv ale unora deosebit de sensibili la problemele de logică, cum este cazul lui A.E. Taylor[58], un platonician erudit, aflat mereu la curent cu progresele făcute în logica modernă ce s-ar fi putut aplica la analiza raționamentelor din textul lui Platon[59]; parafraza lui la raționamentul nostru din *Gorgias* (pp. 113–14) nu trădează nici cea mai mică bănuială că raționamentul ar fi lipsit de coerență în vreun punct. Același lucru se întîmplă cu o jumătate de secol mai tîrziu: la cinci ani după publicarea studiilor lui Irwin și Santas, expunînd acest raționament, R.E. Allen[60] îi reproduce cu toată inocența eroarea.

Iată deci un mod de a explica prezența acestui raționament șubred în nobilele pagini din *Gorgias:* Socratele lui Platon a avut o scăpare. Nu este decît un om, ca și noi toți, iar atunci cînd multiplică construcțiile eliptice pe linia raționamentului său își poate pierde direcția, derapînd într-o eroare inferențială. Să considerăm acum cealaltă ipoteză.[61] Trebuie să presupunem că Socrate este prezentat ca foarte conștient de invaliditatea raționamentului, utilizînd totuși acest raționament incorect pentru a-l păcăli pe Polos.[62] Charles Kahn susține această teză cu un talent incomparabil. Dar nu ne ajută cu nimic pentru a înțelege cum ar putea concorda acest comportament al lui Socrate cu concepția lui Platon despre persoana maestrului său și activitatea sa de filozof.[63] Căci, cu siguranță, Platon nu îl prezintă pe Socrate jucîndu-se cu Polos:

> T14 *Gorgias*, 472c-d: „Căci subiectul pe care îl dezbatem este departe de a fi trivial, ci este, am putea spune, subiectul pe care a-l ști este lucrul cel mai nobil, iar a nu-l ști cel mai josnic. Căci în esență el se rezumă la următorul lucru: a ști sau a nu ști cine este fericit și cine nu."

Lui Polos tocmai i s-a spus[64] că, atunci cînd se dezbate acest subiect, mai solemn decît toate, nu este valabilă decît o singură modalitate de refutație, cea care îl va „sili"[65] să se facă garantul adevărului tezei socratice care îl identifică pe omul fericit cu cel virtuos. Poate fi Socrate înfățișat ca spunînd acest lucru în timp ce încearcă să-i smulgă lui Polos acea „mărturie" cu ajutorul unor șiretlicuri? Este posibil să ni se ceară să ni-l închipuim pe Socrate „examinîndu-l" pe Polos (adică făcîndu-l pe Polos conștient de contradicțiile dintre convingerile sale) și „examinîndu-se" cu această ocazie pe sine (adică dîndu-i lui Polos toate șansele de a repera în propria gîndire a lui Socrate inconsecvențe care îi scăpaseră pînă în acest moment) — obținînd acest gen de rezultate prin amăgirea adversarului său? A recurge la înșelăciune în aplicarea acestei metode ar însemna să arunce praf în ochii lui Polos, distrugînd definitiv orice speranță pe care ar fi putut-o avea Socrate de a-i da sau a obține de la el un astfel de ajutor.

Cu siguranță, Polos este prezentat ca o tristă figură, rînjind cu invidie la marea avere a tiranului, fără vreo urmă de repulsie față de faptele mîrșave care i-au permis această reușită. Dar ar fi acesta un motiv pentru ca Socrate să îl înșele? Se înțelege de la sine că *Polos* nu ar avea scrupule să îl înșele pe Socrate. Dar Socrate? *Socrate* nu crede că răul trebuie pedepsit prin rău[66] — și a-l înșela pe Polos în acest raționament ar însemna cu siguranță a-i face un rău, a-i spori nedumerirea morală, amăgindu-l să creadă că acele deducții înșelătoare constituie fundamentul unui teribil adevăr moral. Cum ar fi putut Platon să îl conceapă

pe Socrate încălcîndu-şi astfel propriile precepte şi să şi-l amintească totodată, aşa cum reiese din ultimele cuvinte din *Phaidon*, ca pe „cel mai înțelept şi *cel mai drept*" dintre toți oamenii pe care i-a cunoscut vreodată? Dacă Platon ar fi considerat că Socrate îl înşală pe Polos în acest raționament, s-ar fi confruntat cu o criză majoră în propria caracterizare a profesorului său.[67] Desigur, este mai simplu să presupunem că el însuşi nu a fost conştient de această eroare.

IV

Să trecem acum la un alt raționament în care Socrate a fost acuzat de înşelăciune. Acesta este cuprins în prima rundă a confruntării cu Polos, care ocupă mai bine de două pagini Stephanus din *Gorgias*, 466b–468e5.[68] Considerînd evident că aplicarea unei metode dure este modalitatea potrivită de a trata cu acest tînăr parvenit şi insolent[69], Socrate aprinde o petardă care îi va exploda drept în nas. Acceptînd că (în culmea influenței lor) tiranii şi oratorii (1) pot face tot ceea ce doresc în oraşele pe care le stăpînesc — manipulînd, după pofta inimii, expulzările, confiscarea proprietăților şi chiar moartea duşmanilor lor — Socrate neagă totuşi (2) că *aceştia au o mare putere*. Poate Socrate afirma cu onestitate propoziția (1) negînd-o totodată pe (2)? Poate că el crede că un om a cărui poziție în structurile puterii îi permite să facă aproape „ceea ce-i place" (ἃ δοκεῖ αὐτῷ)[70] sau „ceea i se pare cel mai bine" (ὅτι ἄν αὐτῷ δόξῃ βέλτιστον εἶναι)[71] poate, cu toate acestea, să fie practic neputincios? Sau este acesta doar un şiretlic pentru a-l păcăli pe Polos?

Mai întîi de toate, trebuie observat că Socrate nu neagă propoziția (2) pentru a contrazice ceea ce atît el, cît şi Polos consideră a fi nişte lucruri evidente şi binecunoscute.[72] Dacă aceasta ar fi fost intenția sa, am şti că raționamentul care a condus la o asemenea concluzie a deraiat undeva de-a lungul liniei. Dar Socrate nu spune nimic care să contrazică acest fapt presupus, asupra căruia el şi Polos au căzut de acord. Recunoscînd întru totul uriaşa putere a tiranilor, care le permite — printre altele — să ucidă, să exileze, să expropieze, Socrate neagă că aceştia ar avea „o mare putere"[73]. Este clar că el foloseşte termenul „mare" într-un sens puternic evaluativ, al cărui antonim nu ar fi „mic", „neînsemnat", ci „josnic", „demn de dispreț". Această utilizare a cuvîntului reiese clar din următorul schimb de replici:

T15 *Gorgias*, 466e6–11: Socrate: „Ai spus că a avea o mare putere este bine pentru cel care o are." Polos: „Într-adevăr, aşa spun." Socrate: „Ți se

pare bine ca cineva să facă ceea ce este mai bine pentru el fără să reflecteze? Asta este ceea ce tu ai numi «a avea o mare putere»?" Polos: „Nu, nu aş numi-o aşa."

Aşadar, prin „marea putere" se înţelege puterea din mîinile unui agent dotat cu raţiune şi acţionînd raţional. Şi asupra acestui punct Socrate şi Polos sînt de acord. Deci nici aici nu ar putea fi Polos păcălit.[74] Atunci unde ar putea avea loc amăgirea?

Singurul pasaj din tot raţionamentul în care am putea vedea într-adevăr un şiretlic plauzibil este următoarea afirmaţie pe care o face Socrate, puţin după dialogul din T15:

T16 *Gorgias*, 467b3–9: Socrate: „Susţin că ei [tiranii şi oratorii] nu fac ceea ce doresc. Dovedeşte-mi contrariul!" Polos: „Nu ai fost de acord că fac ceea ce este mai bine pentru ei?" Socrate: „Şi acum sînt de acord." Polos: „Şi atunci nu fac ei ceea ce doresc (ἃ βούλονται)?" Socrate: „Acest lucru îl neg."

Această ultimă replică stîrneşte cele mai mari proteste ale lui Polos (el izbucneşte: „Socrate, ceea ce spui este şocant, monstruos"). Ea devine teza centrală în jurul căreia are loc toată discuţia în contradictoriu dintre ei. Socrate afirmă şi Polos neagă că

(3) Un om care face ceea ce i se pare mai bine s-ar putea să nu facă ceea ce doreşte.[75]

Pentru a-i arăta lui Polos că propoziţia (3) este perfect rezonabilă, Socrate începe să-şi expună doctrina fundamentală conform căreia înfăptuim toate acţiunile noastre (voluntare) în vederea „unui bine" sau „a binelui"[76] şi că, prin urmare, ceea ce dorim noi în fiecare dintre ele nu este (doar)[77] acţiunea în sine, ci binele în vederea căruia dorim să o înfăptuim. De aici ajunge la concluzia (3), conform căreia, dacă *x* este rău[78], atunci, deşi s-ar putea să ni se pară bine[79] (altfel nici nu am alege să îl înfăptuim), *noi nu dorim să îl înfăptuim*. Este aceasta o eroare intenţionată? Şi chiar este ea o eroare? Gîndirea lui Socrate se mişcă aici pe un sol extrem de instabil. Chiar şi înarmaţi cu ceea ce am aflat despre capcanele sale semantice din filozofia analitică modernă, este greu să îl traversăm fără să ne exprimăm greşit. Ar fi o minune dacă Socrate, lipsit de un astfel de echipament, ar reuşi să evite orice greşeală.

Genul de sofism pe care am putea bănui că Socrate i-l strecoară pe nesimţite lui Polos a fost încadrat de către filozofii contemporani în rubrica tehnică a „cuantificării în contexte psihologice". Iată un exemplu de astfel de sofism, redus la expresia sa cea mai simplă:

El doreşte *x; x* se întîmplă să fie *y; ergo*, el doreşte *y*.

Să comparăm cu exemplul următor:

> Oedip dorește să se însoare cu Iocasta; Iocasta se întîmplă să fie mama sa; *ergo*, el dorește să se însoare cu mama sa.[80]

Dar să aruncăm o nouă privire asupra concluziei. La prima vedere, propoziția sună teribil de fals. Dar dacă continuăm să medităm asupra ei ajungem la un sens în care propoziția ar putea fi întru totul adevărată pentru cineva care dispune de informația pe care zeii i-au ascuns-o lui Oedip. Să ne închipuim doi sclavi de la palat, A și B, care cunosc secretul trecutului lui Oedip. A îi spune lui B: „Dumnezeule! Oedip vrea să se însoare cu mama sa!"; dacă am înțelege că ceea ce vrea să spună este că Oedip vrea să se însoare cu femeia care, lucru necunoscut lui, *se întîmplă* să-i fie mamă, am vedea că ceea ce spune este perfect adevărat. Și apoi ni-l putem închipui pe B răspunzîndu-i: „Pe Zeus, nu! Nu vrea să se însoare cu mama sa"; și această replică ni s-ar părea de asemenea perfect adevărată dacă am interpreta-o în felul următor: „Nu vrea să se căsătorească cu femeia *despre care crede* că îi este mamă." Există oare vreo modalitate simplă de a surprinde caracteristica acestei situații care să facă perfect comprehensibil faptul că aceeași propoziție: „Oedip vrea să se însoare cu mama sa" poate fi afirmată de A și negată cu aceeași îndreptățire de B?

Va trebui să facem aici apel la o noțiune foarte eficace, introdusă în filozofia minții de Elizabeth Anscombe[81], anume aceea de „dorință sub descriere"[82], și să adoptăm de asemenea distincția dintre obiectul „real" al dorinței și cel „vizat", utilizată de Santas în strălucitul său comentariu asupra concepției lui Socrate[83]. În exemplul său, vedem un om care, stînd așezat la masă, să presupunem că întinde mîna după solnița de la celălalt capăt, apucînd în locul ei pipernița. A obținut el oare ceea ce a dorit? Evident că nu, dacă ceea ce a dorit a fost obiectul sub descrierea de „solniță", căci ceea ce a obținut nu a fost obiectul „vizat" al dorinței sale. Și tot atît de evident că da, dacă, contrar presupunerii noastre, a dorit același obiect sub descrierea de „piperniță", căci atunci obiectul „real" ar fi cel „vizat". În cazul lui Oedip, mama sa a fost într-adevăr obiectul „real" al dorinței sale de a se căsători cu Iocasta, dar nu și obiectul „vizat": el nu a dorit să se căsătorească cu Iocasta sub această descriere, ci sub o alta, cum ar fi de exemplu „acea femeie încîntătoare", „adorabila regină care m-ar face atît de fericit dacă ar accepta să-mi fie soție", care nu include expresia „mama mea" și nici vreuna cu o conotație echivalentă. Deși afirmația lui A pare o negare totală a afirmației lui B, ambele pot fi adevărate, fiindcă cea a lui A se referă la obiectul „real", iar cea a lui B la obiectul „vizat" al dorinței lui Oedip.

Aplicînd această analiză la acea propoziție a lui Socrate care i s-a părut lui Polos atît de absurdă, ne putem întreba dacă sîntem îndreptățiți să presupunem un truc: Știm că Socrate consideră obiectul final al dorinței omenești ca fiind binele:

T17 *Gorgias*, 468b7-c6: „Așadar, de dragul binelui se fac toate lucrurile de către cei care le fac... Căci noi dorim lucruri bune, ești de acord; lucrurile care nu sînt nici bune, nici rele sau cele care sînt rele, nu le dorim."

T18 *Gorgias*, 499e8–9: „Binele este țelul final (τέλος) al tuturor acțiunilor și de dragul lui trebuie îndeplinite toate celelalte."

Așadar, nu încape îndoială că ceea ce vrea Socrate să spună prin propoziția (3) este că obiectul „vizat" al dorinței noastre este întotdeauna ceva bun; oricare ne-ar fi dorința, ceea ce dorim se înscrie sub descrierea „bun". Și, în nu puținele cazuri în care acțiunea noastră este rea, el va vrea să spună că în timp ce obiectul „real" al ceea ce dorim prin acea acțiune este într-adevăr rău — deși ni se pare cel mai bun în acel moment —, obiectul „vizat" este binele pe care l-am urmărit, atunci, ca și întotdeauna, în acțiunile noastre, chiar dacă în mod eronat.[84] Utilizînd noua terminologie, să încercăm, cu ajutorul ei, să producem o versiune ameliorată a propoziției (3):

(3*) Un om care face ceea ce i se pare cel mai bine s-ar putea să nu urmărească obiectul „vizat" al dorinței sale.

Aceasta este cu siguranță ceea ce vrea Socrate să-i spună lui Polos.[85] Și dacă s-ar fi exprimat în niște termeni asemănători cu aceștia, specificînd clar că asta vrea să spună, Polos nu ar fi găsit nimic „monstruos" în această teză. Căci deși ar fi putut fi sceptic în legătură cu doctrina socratică conform căreia întotdeauna dorim binele, ar fi văzut că, acceptînd acest punct de dragul discuției, nu ar mai fi avut motive să fie șocat de concluzia că oamenii, dacă fac lucruri rele convinși că acele lucruri sînt bune, nu urmăresc obiectului vizat al dorinței lor; prin urmare, Socrate nu ar fi avut nici un motiv să obțină acordul lui Polos prin sofisme. Dacă reformulăm propoziția (3) ca (3*) — adică dacă arătăm mai clar ceea ce crede Socrate — nu mai există nici un motiv pentru care să fie bănuit de înșelătorie.

Să mergem însă mai departe. Dacă este ca Socrate să beneficieze de terminologia perfecționată a lui Santas, de ce să ne mulțumim cu jumătăți de măsură, căci cam asta este tot ceea ce am reușit prin (3*), unde am aplicat pur și simplu noua terminologie la cea de-a doua parte din (3) — substituind „să nu facă ceea ce dorește" prin „să nu urmărească obiec-

tul «vizat» al dorinței sale", lăsînd prima parte, „care face ceea ce i se pare cel mai bine", intactă. Să ducem acum pînă la capăt această substituire. De vreme ce „ceea ce i se pare cel mai bine" este obiectul „real" al dorinței, să introducem această expresie în versiunea noastră îmbunătățită la propoziția (3), reformulînd-o corespunzător:

(3**) Un om care urmărește obiectul „real" al dorinței sale s-ar putea să nu urmărească obiectul ei „vizat".

Autorul prost avizat al unei acțiuni este prezentat acum ca dorind nu numai binele care este obiectul „intenționat" al dorinței sale, ci *și răul „care i se pare cel mai bun"* și care este obiectul „real" al dorinței sale. Exprimarea în această formă a ceea ce afirmă Socrate sub forma propoziției (3) i-ar fi făcut doctrina mult mai clară: pe lîngă Polos, și Socrate însuși ar fi beneficiat de ea, și această înțelegere mai profundă ar fi putut prea bine duce la o revizuire radicală a expresiei acestei doctrine. Reformulîndu-și afirmația sub forma lui (3**) în loc de (3), le-ar fi arătat și celorlalți și lui însuși că *nu are nici un motiv să nege că acei tirani nemiloși și cei de-o teapă cu ei doresc într-adevăr* acele lucruri oribile — asasinările etc. — care „li se par cele mai bune": sub descrierea eronată a acestor acțiuni ca acțiuni „bune", ei fără îndoială că le doresc. În acest caz, Socrate nu ar mai fi afirmat, așa cum o face referindu-se retrospectiv la pasajul nostru, că el și Polos au fost „forțați să cadă de acord" că

> T19 *Gorgias*, 509e5–7: „...nimeni nu comite vreo nedreptate dorind-o (μηδένα βουλόμενον ἀδικεῖν), ci toți cei care comit o nedreptate o fac involuntar (ἀλλ' ἄκοντας τοὺς ἀδικοῦντας ἀδικεῖν)[86]."

Sau, dacă ar fi spus-o totuși, ar fi adăugat: „dar a spune asta nu înseamnă a nega că ei într-adevăr o doresc, și că comit nedreptatea în mod voit". Căci, așa cum rezultă din (3**), Socrate are un motiv bun de a spune că oamenii nedrepți doresc într-adevăr să facă răul pe care îl fac în aceeași măsură în care nu îl doresc: la fel precum cei care cunosc secretul lui Oedip au un motiv la fel de bun să spună că el nu dorește să se însoare cu mama sa, dar și că dorește. Dacă Socrate ar fi putut exprima propoziția (3) în forma lui (3**), i s-ar fi părut rezonabil să suprime partea ei cea mai provocatoare, care nu este, desigur, aceea că dorim într-adevăr lucrurile bune (nu există nici un motiv pentru a obiecta la această idee[87]), ci că nu dorim niciodată lucrurile rele pe care le facem atunci cînd confundăm binele cu răul[88]. Celebra sa doctrină conform căreia orice nedreptățire este involuntară[89] s-ar evapora[90].

Astfel, analiza care arată că Socrate nu are nici un motiv de a-l păcăli pe Polos arată de asemenea că Socrate nu are nici un motiv să susțină ceea ce Polos consideră atît de scandalos, anume că noi nu dorim răul care „ni se pare cel mai bun" atunci cînd îl comitem. Explicîndu-i doctrina lui Polos, Socrate ar fi fost el însuși principalul beneficiar al acestei lămuriri. Ea l-ar fi încurajat să renunțe la dictonul profund derutant conform căruia orice acțiune rea este „involuntară", care, luat literalmente, ar dărîma noțiunea de responsabilitate morală. (Înțeleasă corespunzător, concepția socratică o face pe Medeea întru totul responsabilă de crimele ei: acestea au fost obiectul „real", deși „nevizat", al dorinței ei.) Faptul că percepe, pe drept cuvînt, că acest dicton *este într-adevăr* extrem de derutant și că Socrate mai bine s-ar fi lipsit de el, îl face pe McTighe să îl considere foarte suspect, ducîndu-l însă și la concluzia nefondată că Socrate *se preface* numai că îl susține pentru a-l păcăli pe Polos.

În concluzie

În analiza acestui raționament din *Gorgias* și a celui precedent, l-am apărat pe Socrate împotriva acuzației că recurge deliberat la neadevăr pentru a avea cîștig de cauză împotriva unui adversar de o proastă reputație. Dacă ar fi făcut acest lucru, și-ar fi compromis tentativa de „a se cerceta pe sine"[91] și pe interlocutorul său cu ajutorul metodei elenctice. Nici unul dintre comentatorii care au crezut cu adevărat că Socrate face uz de convingeri nesincere sau de deducții eronate în aceste raționamente sau într-altele nu a încercat vreodată să explice cum poate fi reconciliată o astfel de infidelitate față de căutarea adevărului cu concepția lui Platon despre filozofia socratică. Cu siguranță, portretul lui Socrate din dialogurile timpurii nu îl prezintă ca pe un filozof ideal, căutînd adevărul în modul ideal în care însuși Platon a ajuns să considere mai tîrziu în cursul vieții sale că trebuie făcut acest lucru. În *Theaitetos*, Platon ne lasă să întrezărim un Socrate diferit, mult ameliorat, care a redus la tăcere demonul interior ce îl stîrnea la contradicție.[92] În loc să atace fiecare punct admis de adversarul său pentru a-l deruta, acest nou personaj își asumă sarcina mai nobilă de a-și ajuta adversarul să își corecteze și să-și întărească poziția pe care Socrate este provocat să o respingă, astfel încît, dacă asaltul asupra ei se încununează într-adevăr de succes, va fi condus la demonstrația lipsei intrinseci de consistență a poziției atacate, nu a incapacității apărătorului ei curent de a o susține.

Nu același lucru se poate spune despre *Gorgias*. De-a lungul întregului dialog și în special în confruntarea sa cu Polos, cea care este pusă în

evidență este arta dezbaterii la Socrate, mai degrabă decît căutarea dezinteresată a adevărului. Avînd de-a face cu chestiuni care se cer lămurite, el nu face nimic pentru a le explica în interesul adversarului său.[93] Atunci cînd acea propoziție extrem de surprinzătoare, conform căreia tiranii și cei de-o teapă cu ei, făcînd ceea ce li se pare cel mai bine, de fapt fac ceea ce nu doresc, îl surprinde pe Polos ca o absurditate manifestă, n-ar fi putut oare Socrate, chiar atunci și acolo, să încerce să-i explice că, oricît de surprinzător ar părea la prima vedere, acea afirmație este totuși, dacă o înțelegem corect, purul adevăr în cazurile în care agenții acțiunilor sînt ei înșiși înșelați de ceea ce li se pare a fi, dar nu este, opțiunea lor cea mai bună? Desigur că ar fi putut. Dar Socrate nu arată nici un interes în a înainta în această direcție. El îi azvîrle paradoxul în față lui Polos, provocîndu-l sfidător să-i găsească vreun neajuns:

T20 *Gorgias*, 467b2: „Susțin că ei nu fac ceea ce doresc. Dovedește-mi contrariul!"

Și atunci cînd Polos, nemaiînțelegînd nimic, pufnește zăpăcit și exclamă că este „șocant, monstruos", Socrate îl pune la zid ca și mai înainte:

T21 467b11-c12: „Nu mă insulta, Polos făr' de pereche... Vrei să pui întrebări? Atunci demonstrează că ceea ce spun este fals. Dacă nu, răspunde la întrebările mele."

Refuzînd, ca un veritabil artist, să-și facă eroul agreabil, Platon dorește să îl vedem pe Socrate așa cum este de fapt — un om care, pentru a ajunge la adevăr, urmează o cale fără întoarcere — această metodă pe care o practică cu un devotament înverșunat, fără să-i ofere adversarului său nici una dintre acele concesii pe care i le-ar putea dicta mărinimia sau compasiunea. Dacă ceea ce căutăm la el este generozitatea față de un adversar bulversat, Platon face tot posibilul să fim dezamăgiți. Dar așa cum va fi sugerat interpretarea de mai sus, Platon se asigură că îl vom vedea pe Socrate dîndu-i lui Polos exact lecția pe care acesta o merită. Impunîndu-i să urmeze litera regulilor dezbaterii dialectice, Socrate îl silește nemilos să „mărturisească împotriva propriei persoane", fără să îl inducă vreodată deliberat în eroare. Dacă, în momentul scrierii ultimelor cuvinte din *Phaidon*, Platon ar fi avut în vedere un procedeu ca cel descris în *Gorgias*, nu ar mai fi avut nici un motiv să caracterizeze tributul pe care i l-a adus lui Socrate ca fiind dedicat „celui mai drept" dintre toți oamenii pe care i-a cunoscut vreodată în viața sa.

PIETATEA SOCRATICĂ[1]

Faptul că Socrate apelează la argumentaţia prin raţionament pentru a da o judecată finală asupra adevărului din domeniul moral transpare din toate dialogurile socratice ale lui Platon. Socrate se referă la această metodă în cursul discuţiei în care îi explică lui Criton decizia sa de a rămîne în închisoare şi de a aştepta execuţia:

T1 *Criton*, 46b: „Eu sînt acel gen de om care, nu pentru prima dată acum, ci dintotdeauna nu m-am lăsat convins de nimic altceva din interiorul meu decît de propoziţia care mi se pare cea mai potrivită atunci cînd îi aplic raţionamentul meu (λογιζομένῳ)."

Totodată, el simte datoria de a se supune poruncilor care îi parvin pe căi supranaturale. Atunci cînd explică în timpul procesului de ce dreptul de viaţă şi de moarte pe care îl are statul asupra lui nu-l poate sperria într-atît încît să abandoneze practicarea publică a filozofiei sale, el declară:

T2 *Apologia*, 33c: „Mi s-a poruncit să fac acest lucru[2], aşa cum susţin, de către zeu, prin oracole şi prin vise şi prin oricare alte mijloace prin care voinţa divină i-a poruncit vreodată cuiva să facă un lucru."

Între aceste două angajamente asumate — pe de o parte, acela de a urma un raţionament oriunde ar duce acesta; pe de alta, acela de a se supune poruncilor divine care i-au fost transmise pe căi supranaturale — Socrate nu întrevede nici un conflict, ba chiar presupune o armonie perfectă.[3] Putem înţelege ceva de aici? Am să încerc să demonstrez că da. Acesta va fi primul meu obiectiv în acest capitol. Dar există un obiectiv şi mai important, care mă preocupă mai mult: acela de a înţelege concepţia despre religie a lui Socrate. Astfel că, înainte de a încheia, mă voi întoarce la acel punct din *Euthyphron* în care căutarea definiţiei pie-

tății trece pe planul al doilea în acest dialog.[4] Voi împinge cercetarea cu un pas mai departe în direcția indicată acolo.

Să începem prin a admite un lucru în legătură cu Socrate, atît de greu explicabil pentru cititorii moderni, încît a făcut să se succeadă numeroase lucrări ale specialiștilor care au căutat să lămurească — așa cum reiese și din cea mai recentă lucrare dedicată lui *Euthyphron*[5] — următoarea problemă: acceptarea de către Socrate a supranaturalului. Nu voi mai irosi timpul combătîndu-i pe acești specialiști. Faptul pe care ei îl neagă este atît de clar atestat în principalele noastre surse — scrierile socratice ale lui Platon și Xenofon — încît a-l extrage de acolo ar fi o amputare fatală pentru pacient. Dacă vrem să folosim cîtuși de puțin mărturia lui Platon și Xenofon despre Socrate, trebuie să acceptăm următorul fapt ca un dat — o premisă fixată pentru noi în istorie —, anume că, oricît de înaintat ar fi Socrate în multiple feluri față de contemporaneitate, în această parte a gîndirii lui el este omul timpului său. Fără să pună întrebări[6], el subscrie concepției vechi de cînd lumea că, în paralel cu universul fizic accesibil simțurilor noastre, există un altul, populat de ființe misterioase, de indivizi la fel ca și noi înșine, dar avînd, spre deosebire de noi, puterea de a invada după propria voință ordinea cauzală căreia îi sînt subordonate acțiunile noastre, declanșînd în ea schimbări de o amploare incalculabilă[7], pentru a ne aduce mari avantaje, sau, în cazul unei decizii contrare, dezastrul și ruina totală. Cum acționează aceste ființe asupra noastră nu putem spera să înțelegem. Dar este clar că o fac, iar comunicarea lor cu noi prin vise și oracole este una din modalitățile imposibil de analizat în care își arată puterea pe care o au asupra noastră. Născut în acest sistem de credințe religioase, Socrate, un om profund religios, nu s-ar fi putut debarasa de ele printr-o simplă scuturare din umeri.[8] Și nici nu ar fi putut să le nege în mod rațional fără să aibă un motiv serios: atunci cînd o credință este absorbită de consensul general, sarcina de a justifica neaderența la ea îi revine disidentului. Iar aici problema lui poate fi agravată de sancționarea prin lege a consensului religios. A-l sfida în public ar fi o ofensă împotriva statului pasibilă de pedeapsa cu moartea.

Un șir întreg de străluciți gînditori, de la Anaximandru la Democrit, rezolvaseră această problemă cu cea mai mare discreție. Din noua viziune asupra lumii ei expulzaseră tacit supranaturalul, fără măcar să-i adreseze vreo critică: străvechiul cuvîntului nostru „supranatural" în greacă nu exista în vocabularul lor[9] și nici nu aveau nevoie să-l inventeze pentru a-i oblitera referentul. Ei au realizat acest lucru în exercițiul propriei lor preocupări pentru *physiologia*, „știința naturii", lărgind

conceptul de natură, astfel încît să o facă să cuprindă tot ceea ce există[10], creînd în acest mod o nouă concepție asupra universului ca un cosmos, un tărîm al unei ordini atotcuprinzătoare și „necesare"[11], ale cărui reguli nu pot fi încălcate prin intervenția entităților din afara lui fiindcă în afara lui nu există nimic[12]. Ce loc mai rămîne pentru zeu sau zei pe această nouă hartă a lumii existente? Pentru zeii supranaturali — nici unul. Există însă loc din belșug pentru zeii naturali — cei care se află nu dincolo de natură, ci în interiorul ei. Nu toți *physiologoi* păstrează divinitatea sub acest nume, căci imaginea lor despre lume a fost concepută pentru a corespunde în primul rînd nevoilor științifice, nu religioase; în principiu, ei puteau să o definitiveze fără să facă nici o referință la zeu sau zei. Dar ei nu sînt antireligioși. Nu au temperamentul ateului de la sat. Atunci cînd postulează o inteligență cosmică pentru a explica ordinea inteligibilă a cosmosului lor, majoritatea o numesc „zeu". Așa au făcut Xenofan, Heraclit și Diogene din Apollonia, dar nu și Anaxagoras[13]: în nici unul din fragmentele sale spiritul ordonator care creează lumea nu este numit „zeu".

Așadar, în *physiologia* ioniană existența unei ființe care poartă acel nume devine opțională. Obligatoriu este numai faptul că, pentru a-și găsi un loc în lumea adevărată, divinitatea trebuie naturalizată și, prin aceasta, raționalizată, asociată cu ordinea din natură, nu cu încălcările acestei ordini, așa cum a continuat să fie pentru marea majoritate a grecilor. Chiar și un gînditor atît de strălucit precum Herodot s-a mulțumit să minimalizeze intervențiile supranaturale din istorie, fără însă a le exclude în principiu. Atunci cînd povestește despre uriașa maree care a înghițit armata persană la Potideea, el se declară în favoarea credinței locale cum că aceasta a fost cauzată de Poseidon, care i-a pedepsit pe invadatori pentru că îi pîngăriseră altarul.[14] Pentru cel care uită cît de puțini dintre intelectuali sînt aceia care acceptă *in toto* punctul de vedere al fisiologilor, trebuie amintit ceea ce s-a întîmplat pe cîmpia Siracusei la 27 august 413 î.Hr. Atunci cînd evacuarea imediată a forțelor ateniene devenise imperios necesară, iar Nicias, generalul comandant, luase decizia plecării, a avut loc o eclipsă totală de lună, cu ocazia căreia, scrie Tucidide:

> T3· *Tucidide*, VII, 50.4: Marea majoritate a atenienilor au fost profund mișcați și le-au cerut generalilor să rămînă... Iar Nicias, care era cam prea aplecat spre divinație și spre lucrurile de acest gen, a refuzat pînă și să discute problema plecării pînă cînd nu vor fi trecut 27 de zile, așa cum recomandaseră cititorii de oracole.

Și într-adevăr au rămas, cu rezultatul că armata lui Nicias a fost nimicită.

Din dialogul *Laches* al lui Platon aflăm că Nicias îl cunoştea bine pe Socrate[15] şi că fusese influenţat de învăţătura sa morală: în acel dialog Nicias este prezentat drept campionul definiţiei socratice a curajului. Nicias nu ar fi putut acţiona aşa cum a făcut-o la Siracusa dacă profesorul său ar fi fost în schimb Anaxagoras. Influenţa acestuia i-ar fi şters cu totul din minte explicaţiile supranaturale pe care le dădea eclipselor.[16] Asocierea lui cu Socrate nu i le-a clintit cîtuşi de puţin din loc.[17] Şi putem vedea şi de ce. Socrate nu i-ar fi putut învăţa pe însoţitorii săi modul în care noua „ştiinţă a naturii" se deschisese din acea întreagă mlaştină a superstiţiei, fiindcă nu îl descoperise nici el însuşi.[18] Păstrase distanţa faţă de cercetările fisiologilor.[19] Angajîndu-şi toate eforturile în ancheta etică[20], el nu se mai preocupase de filozofia naturii, la fel cum nu era interesat nici de metafizică, epistemologie, ontologie sau oricare altă ramură a investigaţiei din afara domeniului filozofiei morale.

Cu siguranţă, a circulat zvonul că Socrate se preocupa de *physiologia* în particular[21], iar Aristofan a scris o comedie nemuritoare pe tema acestei bîrfe. Dar sursele noastre cele mai demne de încredere arată fără putinţă de tăgadă că acestea erau vorbe în vînt. Aristotel este atît de sigur de acest lucru încît dezminte ideea într-o simplă construcţie parentetică:

T4[22] Aristotel, *Metafizica*, 987b1–2: Dar Socrate, preocupîndu-se de problemele morale, *şi nicidecum de natură ca întreg* (τῆς ὅλης φύσεως)...

În *Apologia* lui Platon, Socrate respinge caricatura calomnioasă a lui Aristofan, care îl prezentase suspendat într-un coş în aer şi scrutînd cerul.

T5 Platon, *Apologia*, 19c: „În acest domeniu nu am nici un fel de cunoaştere, mare sau mică. Nu fiindcă aş vorbi dispreţuitor despre o astfel de ştiinţă, dacă într-adevăr o posedă cineva... Dar adevărul este, o atenieni, că nu deţin nici o parte din ea."

Xenofon, cu înclinaţia lui spre excese apologetice[23], îşi ia toate măsurile de precauţie pentru a-l elibera pe Socrate de bănuiala de a fi fost un criptofisiolog, prezentîndu-l ca dispreţuitor şi ostil faţă de ancheta asupra naturii:

T6 *Memorabilia*, I, 1, 11: Şi nici nu ţinea discursuri, ca majoritatea celorlalţi, despre natura universului, investigînd ceea ce experţii numesc „cosmos" şi din ce cauze necesare se produc fiecare dintre fenomenele cereşti. Pe cei care făceau acest lucru îi socotea nesăbuiţi.[24]

Aşadar, şi la Xenofon, nu numai la Platon şi Aristotel, găsim motive întemeiate pentru a nu da crezare imaginii lui Socrate din *Memorabilia*[25], aceea a unui amator care practică cosmologia teleologică în maniera lui

Diogene din Apollonia, aducînd un argument fizicoteologic în favoarea providenței divine, bazat pe ideea că un ansamblu larg de fenomene naturale, de la structura organismului uman pînă la mișcările între solstiții ale soarelui, sînt ordonate în avantajul omului[26]. Argumentele cosmologice în favoarea existenței zeului țin de preocupările cosmologilor. De ce ar prezenta Socrate un astfel de argument din moment ce nu este preocupat de cosmologie?

Desigur că ar fi fost aproape imposibil ca Socrate să-și izoleze credința religioasă de formidabilele capacități ale inteligenței sale critice. Dar pentru a găsi ocazia de a le exersa elaborîndu-și concepția despre zei, n-ar fi avut nevoie să abandoneze ancheta morală în favoarea celei fizice. Le putea cere zeilor săi să se supună nu standardelor metafizice, ci celor etice. Ionienii raționalizaseră zeitatea făcînd-o naturală. Pornind din cadrul supranatural pe care ei îl resping, Socrate operează o mișcare similară: el raționalizează zeii făcîndu-i morali. *Zeii săi pot fi atît supranaturali cît și raționali atîta vreme cît sînt rațional*mente *morali.* Acesta este, din punctul meu de vedere, programul pe care îl urmează Socrate. Dat fiind interesul său obsesiv pentru etică, el nu ar fi putut produce o *teologie naturală*. Dar ar fi putut produce — și a și produs — o *teologie morală*, investigînd conceptul de zeu atît cît este nevoie pentru a-l alinia cu ideile sale morale, deducînd din noua sa viziune asupra bunătății omenești acele norme cărora li se supun zeii înșiși.

Iată prima dintre „schițele de teologie", cum le numește Platon, din cartea a II-a *Republicii*:

> T7 *Republica*, II, 379b: „Nu este zeul cu adevărat bun și nu trebuie descris astfel?...
>
> Și desigur că nimic bun nu poate fi dăunător?... Iar ceea ce nu este dăunător nu poate dăuna?... Iar ceea ce nu dăunează nu face rău?... Iar ceea ce nu face rău nu poate cauza nici un rău?... Și nu este binele binefăcător?... Și, ca urmare, cauza stării de bine?...
>
> *„Deci zeul nu poate fi cauza tuturor lucrurilor, ci numai a lucrurilor bune; el nu este cauza lucrurilor rele?"*[27]...

Am subliniat cu litere cursive ultima parte a acestei suite de deducții, partea crucială[28]: zeul nu poate fi cauza oricăror lucruri produse în viețile oamenilor, ci doar a lucrurilor bune. Socrate nu face nici un efort pentru a explica modul în care zeul cauzează aceste lucruri bune. Numai cel mai îndrăzneț dintre metafizicieni ar fi putut încerca să înțeleagă felul în care o ființă supranaturală poate produce modificări, bune sau rele, în ordinea naturală. Socrate, care nu este metafizician și ține la propriul său punct de vedere, acela de moralist, consideră această relație

cauză-efect ca de la sine înțeleasă și se mulțumește să o supună constrîngerilor morale, gîndind că, de vreme ce zeul este bun, el nu poate cauza decît binele și niciodată răul.[29]

Dar de ce i s-ar atribui zeului un caracter benefic atît de infailibil? Se datorează acest lucru oare înțelepciunii ieșite din comun pe care Socrate[30], în concordanță cu tradiția greacă[31], le-o atribuie zeilor? Nu, nu neapărat. A le acorda zeilor o inteligență cu puteri nemărginite nu înseamnă a le acorda și o voință morală impecabilă, ci doar a concluziona, împreună cu Heraclit, că divinitatea transcende diferența dintre bine și rău[32] și, cu Aristotel, că a-i atribui calități morale unui zeu înseamnă a-l înjosi[33]. De ce să fi ajuns oare Socrate la concluzia opusă? Fiindcă, după părerea mea, cea mai înaltă formă de înțelepciune pentru el nu este cea teoretică, ci cea practică.[34] În plus, conform unuia dintre principiile capitale ale programului său raționalist din teologie, înțelepciunea implică virtute în cazul zeilor nu mai puțin decît al oamenilor.[35] El nu ar fi putut tolera în domeniul moralității o judecată cu două măsuri[36], una pentru oameni și cealaltă pentru zei: aceasta ar fi perpetuat vechiul iraționalism. Dacă admitem că Socrate a raționalizat universul moral cu aceeași perseverență cu care fisiologii ionieni au raționalizat universul fizic atunci cînd l-au transformat într-un cosmos, atunci să acceptăm și că a trebuit să postuleze în domeniul moral o axiomă care să corespundă axiomei lor neenunțate, conform căreia regularitățile care pot fi observate în evenimentele terestre sînt valabile pentru toate evenimentele de pretutindeni: dacă focul radiază căldură și lumină în șemineul nostru, la fel trebuie să fie și pe cea mai îndepărtată stea, și cu cît este focul mai mare, cu atît mai intensă căldura și mai strălucitoare lumina pe care ar trebui să le degaje.

Desigur, Socrate nu formulează niciodată axioma morală analoagă celei precedente. Sîntem oare siguri că ar susține-o? Ar fi el de părere că principiile care pot fi descoperite cu ajutorul raționamentului elenctic pe străzile Atenei sînt universal valabile, adică valabile pentru toți agenții morali, chiar și pentru zei? În *Euthyphron* găsim dovada că da. El pune acolo următoarea întrebare:

> T8 *Euthyphron*, 10a: „Este pietatea îndrăgită de zei fiindcă este pietate? Sau este ea pietate fiindcă o îndrăgesc zeii?"

El îl împinge pe Euthyphron să admită că esența pietății — natura ei, pe care o putem descoperi rațional — nu depinde în nici un fel de faptul că zeii se întîmplă să o îndrăgească.[37] Așadar, el presupune că ceea ce este pietatea nu depinde mai mult de ceea ce simt zeii sau oricine altcine-

va despre ea, decît depinde natura focului de ceea ce oricine, zeu sau om, se întîmplă să creadă că este focul. Pietatea, la fel ca oricare altă virtute, are o esență proprie, la fel de normativă pentru zei ca și pentru noi: ea determină ceea ce este virtutea în cazul lor la fel de strict ca și într-al nostru. Prin urmare, pentru Socrate, dacă cunoașterea binelui și răului implică bunătatea morală a unui om, înseamnă că ar implica același lucru și în cazul unui zeu. Și de vreme ce înțelepciunea zeului o depășește cu mult pe a celui mai înțelept om, bunătatea zeului trebuie s-o depășească la fel de mult pe a celui mai virtuos om. Și de vreme ce afirmă că bunătatea unui om nu poate niciodată cauza răul cuiva[38], trebuie să susțină și că *a fortiori* acest lucru este de asemenea valabil în cazul bunătății unui zeu: de vreme ce zeul nu poate fi decît bun și niciodată rău, zeul nu poate cauza decît bine, el nu poate fi cauza răului nimănui, fie acesta om sau zeu.

Pentru urmașii tradițiilor ebraice și creștine, aceasta nu va părea deloc o concluzie îndrăzneață. Ea ar fi însă zguduitoare pentru cei crescuți în spiritul credințelor grecești despre zei. Ar oblitera întregul șir de activități divine care îi chinuie și îi distrug atît pe cei vinovați, cît și pe cei nevinovați, nepăsătoare la dezastrul moral pe care îl stîrnesc, așa precum sînt, de exemplu, în credința tradițională greacă, acțiunile Herei: aceasta îl persecută fără milă pe Heracle de-a lungul întregii sale vieți, încă din copilărie, cînd îi trimite șerpi care să-i pună capăt vieții aproape înainte ca aceasta să înceapă, și continuînd în același fel pînă în clipa morții eroului, cînd o însărcinează pe Lyssa, zeița nebuniei, să-i rătăcească mințile, așa încît el își omoară propria soție și copiii într-un acces de demență — toate acestea numai și numai fiindcă Heracle fusese rodul uneia dintre numeroasele infidelități ale consortului ei: nenorocirile pe care i le așterne în cale bastardului lui Zeus sînt una din modalitățile prin care îl face pe fiu să plătească pentru ofensele pe care i le adusese tatăl.[39] Cu greu am putea găsi o simplă muritoare care să acționeze cu mai multă perversitate decît o face această zeiță în mituri.[40] Ce ar mai rămîne din ea și din ceilalți locuitori ai Olimpului dacă li s-ar impune să respecte normele stricte ale virtuții socratice, care îi cer fiecărui agent moral, om sau divinitate, să acționeze numai pentru a le cauza celorlalți binele, niciodată răul, indiferent de provocare? Dacă li s-ar cere să se supună acestor standarde austere, zeii cetății ar fi de nerecunoscut. Transformarea lor etică ar însemna nici mai mult, nici mai puțin decît distrugerea vechilor zei, crearea unora noi — adică exact ceea ce Socrate consideră a fi esența acuzației ce i s-a adus la proces:

T9 *Euthyphron*, 3b: „Ei spun că sînt un făuritor de zei. Meletos a pus la cale acest proces împotriva mea pentru acuzația că nu cred în vechii zei[41] și că născocesc unii noi[42].“*

Deși cu totul supranaturali, zeii lui Socrate îi puteau totuși șoca pe contemporanii săi cei pioși ca niște invenții raționaliste, niște zei *ersatz*, la fel de diferiți de divinitățile antice ale cultului precum zeitățile naturii adorate în Gîndirieștimea lipsită de zei din caricatura lui Aristofan.

Ar fi fost dificil pentru Socrate să se îndepărteze atît de mult de credința ancestrală dacă nu ar fi fost partizanul intransigent al autorității rațiunii, netolerînd nici o altă sursă a cunoașterii asupra oricărei teme, referitoare la zei ca și la orice altceva. Cum ar fi putut face asta convins fiind, așa cum am văzut în T2 *supra*, că mesajele de la zei parvin regulat pe căi extra-raționale — ajungînd la el, în special, prin intermediul viselor și al „semnului său divin“ personal[43]? Ar trebui oare ca asta să ne facă să credem că Socrate se bazează pe două căi diferite de a ajunge la cunoașterea divină, respectiv una rațională și alta extrarațională, formînd două sisteme diferite de credință justificată, unul accesibil prin raționamentul elenctic, iar celălalt prin revelația divină, cu ajutorul oracolelor, viselor profetice ș.a.m.d.[44]? Dacă am crede acest lucru, atunci, de vreme ce — așa cum observam o clipă mai înainte — el este de acord cu credința greacă comună conform căreia înțelepciunea zeului este mult superioară omului[45], ar trebui să tragem concluzia că el vede în sugestiile *daimonion*-ului său o sursă de cunoaștere morală separată de rațiune și superioară acesteia, capabilă să-i ofere certitudinea care lipsește atît de evident din rezultatele cercetărilor sale elenctice[46]. Intenționez să demonstrez că, oricît de plauzibilă ar părea la prima vedere, această teză nu este confirmată de texte, ci se plasează de fapt în contradicție cu acestea.

Să vedem întîi modul în care își analizează Socrate acele vise pe care le consideră premoniții divine. Să-l luăm, de exemplu, pe cel din *Phaidon* (60e–61b)[47]: el spune că a avut „adesea“ un vis care îl „îndemna“ și-i „poruncea“ să „facă muzică“[48] și că înainte *a presupus* (ὑπέλαβον) că aceasta înseamnă că trebuie să facă filozofie, „de vreme ce filozofia este cea mai sublimă muzică“ (61a), dar acum, la închisoare, și-a dat seama că ceea ce îi sugerase visul fusese „să facă muzică în sensul popular al cuvîntului“ (61a), adică să versifice. Prin urmare, i „s-a părut“ (ἔδοξε) acum că „ar fi mai sigur să nu se despartă [de viață] înainte de a îndeplini o datorie sacră (πρὶν ἀφοσιώσασθαι), compunînd versuri pentru a se su-

* După F. Bălțăceanu și P. Creția, trad. la *Euthyphron*, în Platon, *Opere* II, Ed. Șt. și Enc., București, 1976, p. 262. (*N.t.*)

pune visului". Cuvintele pe care le foloseşte — „am presupus", în primul caz, „mi s-a părut", în cel de-al doilea — nu sînt acelea pe care le-am alege pentru a afirma certitudinea unei cunoaşteri.[49] Din ceea ce povesteşte şi din limbajul pe care îl utilizează în această povestire putem deduce că, din punctul lui de vedere, visul i-a adus un semn de la divinitate susceptibil de a fi interpretat în diverse feluri, sarcina de a-l alege pe cel potrivit rămînînd la latitudinea bunului său simţ.[50]

Din concepţia sa despre divinaţie reiese că are aceeaşi opinie şi în privinţa oracolelor. Deşi nu o expune niciodată direct, o putem reconstitui din teoria inspiraţiei poetice pe care o dezvoltă cu mult gust în *Ion*[51], făcînd aluzie la ea şi în *Apologie*[52]. În poezia epică, poetul susţinuse încrezător că aşterne în versuri o cunoaştere ce i-a fost împărtăşită — „insuflată"[53] — de către mentorul său divin[54]. La această afirmaţie Socrate răspunde printr-o manevră caracteristică. Răspunsul său este, de fapt, următorul: „Da, ceea ce aşterne poetul inspirat în poemul său este un lucru minunat, un dar al zeilor; dar *el nu este cunoaştere* — nu poate fi cunoaştere fiindcă nu ţine de inteligenţă." Socrate acceptă afirmaţia poetului cum că acesta ar fi beneficiarul direct al unui impuls divin; acceptă chiar piatra de temelie a acestei teorii, admiţînd că în momentul inspiraţiei poetul este ἔνθεος, „îl are pe zeu în sine"[55]: este „posedat de zeu" (κατεχόμενος)[56]. Dar însăşi forma în care Socrate îi recunoaşte poeziei inspirate o sursă supraomenească îi discreditează acesteia pretenţia la statutul de cunoaştere[57]:

> T10 *Apologia*, 22b-c: „Mi-am dat seama în scurtă vreme că *nu prin cunoaştere* îşi compun poeţii versurile, ci printr-un fel de har înnăscut[58] şi într-o stare de inspiraţie[59], precum prevestitorii şi interpreţii de oracole, care şi ei spun multe lucruri de mirare, dar *nu ştiu nimic despre lucrurile pe care le spun*[60]."

Din punctul de vedere al lui Socrate, ca efect al infiltrării zeului în poet, acesta îşi pierde minţile: atunci cînd este stăpînit de zeu, poetul „îşi iese din minţi", ἔκφρων[61], sau „inteligenţa îl părăseşte"[62]; astfel încît se poate pomeni spunînd multe lucruri admirabile (πολλὰ καὶ καλά[63]) şi adevărate[64] fără să ştie ceea ce spune. Aşadar, a considera poetul destinatarul *revelaţiei* divine, altfel spus, beneficiarul unei „divulgări a *cunoaşterii*"[65] adresate lui de către divinitate, ar contrazice descrierea pe care i-o face Socrate, înfăţişîndu-l ca pe un individ „care vorbeşte *fără să ştie nimic* despre lucrurile de care vorbeşte"; dacă cineva „nu are nici o cunoaştere a lucrurilor despre care vorbeşte", nu se poate să-i fi fost hărăzită[66].

Pentru Socrate, această teorie spiritistă a poeziei inspirate este valabilă şi în cazul divinaţiei, aşa cum rezultă direct din faptul că el vede în

divinație terenul principal de aplicare a acestei teorii: poetul inspirat „își iese din minți" și „nu mai știe nimic din lucrurile pe care le spune" tocmai fiindcă este *precum* un prevestitor.[67] Deci Socrate nu și-l putea imagina nici pe prevestitor primind cunoaștere în stările sale mantice: cum ar putea o stare mentală total lipsită de νοῦς, de înțelegere, în care o persoană „nu știe nimic din ceea ce spune", să constituie *cunoaștere*? Prevestitori, vizionari, interpreți de oracole, poeți — toți sînt pentru Socrate o apă și un pămînt. Din punctul lui de vedere, cu toții ei nu sînt decît niște ignoranți sau, mai rău: inconștienți de jalnica lor stare epistemică, se erijează în depozitari ai înțelepciunii emanînd dintr-o sursă divină, atotcunoscătoare. Se poate întîmpla ca ceea ce spun ei să fie adevărat; dar, chiar și în acest caz, ei nu sînt în stare să discearnă ce anume este adevărat din spusele lor. Dacă ascultătorul lor ar fi capabil să discearnă acest lucru, atunci *el* ar fi cel care ar deține cunoașterea care lor le este refuzată; cunoașterea ar proveni din aplicarea *rațiunii sale* asupra cuvintelor lipsite de rațiune ale tuturor acestor oameni.

Deși Socrate nu aplică această teorie explicit la visele profetice sau la propriile sale „semne divine", legătura cu acestea este inevitabilă, de vreme ce se referă la activitatea *daimonion*-ului său ca la „divinația sa obișnuită" și la sine însuși ca la un „vizionar"[68], fără să nege vreodată, direct sau printr-o aluzie, că ceea ce este adevărat despre divinație în general se aplică și la varietatea simplă pe care i-a acordat-o „grația divină". Așadar, tot ceea ce poate pretinde vreodată că obține de la *daimonion* este exact ceea ce el numește *daimonion* — un „semn divin"[69], care îi permite, ba chiar îi impune *exercitarea nelimitată a rațiunii sale critice* pentru a extrage din aceste premoniții tot adevărul posibil[70]. Astfel, fără să recurgă la *physiologia* ioniană[71], Socrate a neutralizat potențialul irațional al credinței că zeii supranaturali comunică cu ființele omenești prin semne supranaturale. Teoria sa păstrează concepția venerabilă conform căreia experiența mantică este cauzată de divinitate și *totodată* anihilează amenințarea pe care o constituia această concepție față de autoritatea exclusivă a rațiunii pentru a decide în materie de adevăr și fals.[72]

În acest mod, paradoxul cu care mă confruntam la începutul acestui capitol dispare: nu există nici un conflict între faptul că, pe de o parte, Socrate este oricînd gata să-și urmeze rațiunea critică în mod necondiționat, oriunde l-ar conduce aceasta, și acela că, pe de altă parte, el este la fel de pregătit să se supună necondiționat poruncilor primite de la zeul său supranatural prin semne supranaturale. *Aceste două angajamente nu sînt incompatibile fiindcă Socrate nu poate determina adevăratul înțeles al oricăruia dintre aceste semne decît folosindu-se de pro-*

pria raţiune critică. Să încercăm acum să aplicăm această concluzie la semnele primite de la zeu pe care Socrate îşi fondează misiunea sa filozofică în *Apologie*.[73]

Unii cercetători şi-au exprimat uimirea sau, mai rău, neîncrederea în faptul că, pornind de la un simplu „Nu" — răspunsul Pythiei la întrebarea „Există cineva mai înţelept decît Socrate?" — acesta a dedus că i s-ar fi dat porunca de a filozofa pe străzile Atenei.[74] Nu seamănă acest lucru cu extragerea unui iepure dintr-un joben? Sigur că da. Dar problema dispare dacă ai dreptul să aşezi de la bun început iepurele în joben. Socrate nu ascunde deloc caracterul subiectiv al procesului prin care i-a parvenit porunca divină[75]:

T11 *Apologia*, 28e: „Zeul mi-a poruncit, *aşa cum am presupus şi am crezut*, să trăiesc filozofînd, examinîndu-mă pe mine şi pe alţii."

Iată folosit aici acelaşi limbaj ca şi în relatarea visului din *Phaidon*, în care „presupusese" (*Phaidon*, 60e) că „a face muzică" însemna „a face filozofie". Aşadar, chiar dacă acel oracol din Delphi ar fi fost singurul semn pe care l-ar fi primit Socrate de la zeu, el tot ar fi putut descifra din răspunsul negativ al Pythiei porunca de a se angaja cu trup şi suflet în discursul filozofic: el putea face acest lucru „presupunînd şi crezînd" că sensul ascuns al enigmaticei declaraţii[76] era acela că nimeni în viaţă nu era mai înţelept decît el, deşi el era acut „conştient că nu era înţelept în nimic, mare sau mic" (21b). De fapt, însă, acel oracol nu a fost deloc singurul semn pe care l-a primit Socrate. El a fost doar primul dintr-o întreagă serie. Să citîm pasajul T2 încă o dată:

T2 „Mi s-a poruncit să fac acest lucru... *prin divinaţii şi prin vise şi prin oricare alte mijloace prin care voinţa divină i-a poruncit vreodată cuiva să facă un lucru*."

Aşadar, au mai existat divinaţii (unele dintre ele pornite, fără îndoială, de la propriul său *daimonion*) şi mai multe vise profetice. Să presupunem că unul dintre acestea i-ar fi explicat pe şleau ce dorea zeul ca el să facă, poruncindu-i să îndeplinească acest lucru prin chiar acele cuvinte prin care Socrate îşi descrie propria activitate:

T12 *Apologia*, 30a-b: „Nu fac nimic altceva decît umblu încolo şi-ncoace încercînd să vă conving pe voi, tineri şi bătrîni, să vă preocupaţi în primul şi în primul rînd nu de trupul sau de banii voştri, ci de sufletul vostru, ca acesta să fie cît mai bun posibil."

Să presupunem că visul i-ar fi ordonat să facă acest lucru. Ar fi avut el atunci certitudinea că porunca îi vine de la zeu? Cum ar fi putut să-şi

dea seama dacă acesta nu era cumva unul dintre acele vise mincinoase despre care credința tradițională spune că zeii le trimit oamenilor atunci cînd doresc să-i înșele[77]? Și cum ar fi putut să-și dea seama că nu era în schimb rodul propriei sale imaginații? Exista o singură metodă care să-i permită să reducă aceste dubii la tăcere. Ar fi trebuit să-și pună întrebarea: Am *motive* să cred că aceasta este o muncă pe care zeul dorește să o înfăptuiesc? Este el un astfel de zeu? Ce îl caracterizează?

În text ne este prezentată foarte explicit una dintre calitățile pe care i le atribuie Socrate zeului de îndată ce aude pentru prima oară relatarea lui Chairephon la întoarcerea acestuia de la Delphi:

> T13 *Apologia*, 21b: „Cu siguranță că nu minte. Asta nu ar fi just (θέμις) din partea lui."

De ce oare? Zeii în care crede cetatea nu au astfel de scrupule. Ei nu au încetat să mintă de la Homer încoace.[78] De ce ar crede Socrate că zeul lui este diferit? Deoarece, așa cum am văzut mai devreme, spre deosebire de zeii lor, zeul lui Socrate este invariabil bun, incapabil de a cauza vreun rău cuiva în vreun mod la vreun moment dat. De vreme ce a înșela pe cineva înseamnă a-i face acestuia un rău, zeul lui Socrate nu poate minți. Și de vreme ce bunătatea este consecința directă a înțelepciunii sale[79], care este nelimitată, bunătatea lui trebuie să fie și ea nelimitată. Și de vreme ce bunăvoința sa este orientată către concetățenii lui Socrate de la Atena, ca și către Socrate însuși[80], el trebuie să dorească ca ei să așeze perfecțiunea sufletului înaintea tuturor celorlalte preocupări ale lor.

Cum și-ar fi putut pune zeul în aplicare această dorință pentru ei? Cum i-ar fi putut face pe toți locuitorii Atenei să vadă că „trebuie să se preocupe în primul și în primul rînd de sufletul lor, ca acesta să fie cît mai bun posibil"? Le-ar fi putut trimite semne în acest sens, o mulțime de vise și de oracole. Dar *dacă ei nu aplicau credințele potrivite în interpretarea acelor semne, nu erau capabili să le interpreteze corect.* Și nu ar fi putut ajunge la aceste credințe potrivite dacă nu ar fi pornit deja în căutarea adevărului moral.[81] Iată deci că zeul este în impas. Deși imens de puternic în nenumărate privințe, în această chestiune el nu are puterea de a-și impune voința prin propriile sale mijloace, fără nici un ajutor exterior.[82] Prin urmare, el trebuie să depindă de cineva care să dețină credințele potrivite și care să poată interpreta corect semnele, astfel încît să-l ajute pe zeu, făcînd în numele lui pentru locuitorii Atenei ceea ce zeul, în bunăvoința lui nemărginită față de ei, ar fi îndeplinit el însuși dacă ar fi putut. În aceste condiții, nu este oare de înțeles de ce Socrate a crezut că filozofînd în stradă el lucra în numele zeului? Nu a avut el

atunci un motiv raţional de „a crede şi a presupune" că aceasta este ceea ce i-a poruncit zeul să facă atunci cînd a spus că nici un om nu este mai înţelept decît Socrate? Şi asta nu fiindcă divinitatea ar fi dorit să-i dea lui Socrate ocazia să se încununeze cu lauri[83], ci pentru a-i permite să ghicească că a fost însărcinat cu responsabilitatea unică de a utiliza în serviciul zeului acea mică[84] înţelepciune de care dispunea.

Putem trece acum la acel punct din *Euthyphron* la care spuneam la începutul acestui capitol că mă voi întoarce aproape de final. Căutînd răspunsul la întrebarea „Ce este pietatea?", Euthyphron a ajuns să afirme că pietatea înseamnă „serviciul" adus zeilor.[85] Dar atunci cînd este presat să spună ce fel de serviciu ar fi acesta, el nu poate decît să repete răspunsul tradiţional:

> T14 *Euthyphron*, 14b: „A spune şi a face ceea ce le place zeilor prin rugăciuni şi jertfe — aceasta este pietatea."[86]

Mirosind aici prezenţa străvechii concepţii *do ut des* a venerării zeilor — a aduce jertfe în schimbul unor beneficii pentru care te rogi — Socrate o respinge cu vehemenţă. El spune că, în acest caz, pietatea ar fi „o artă a schimburilor comerciale între zei şi oameni" (ἐμπορική τις τέχνη, 14e6), schimburi care nu ar avea nici un sens, de vreme ce ar fi atît de unilaterale: zeii nu au nici o nevoie de darurile noastre, în timp ce noi sîntem total dependenţi de darurile lor — „nu există nici un lucru bun în vieţile noastre care să nu ne vină de la ei" (15a) — aşa că noi am fi singura parte avantajată; dacă pietatea este un troc sfînt, atunci noi obţinem un profit bun, pe cînd zeii sînt escrocaţi. Aşadar, definiţia din T14 este indubitabil prost orientată. Pentru a preîntîmpina această deviere într-un spirit fals, Socrate întrebase:

> T15 *Euthyphron*, 13e10–11: „În îndeplinirea cărei lucrări (ἔργον) le este serviciul nostru către zei de folos acestora?... În numele lui Zeus, spune-mi, care este acea lucrare minunată[87] pe care zeii o îndeplinesc folosindu-ne pe noi în slujba lor?"

Acesta este punctul critic al căutării. Socrate observă un moment mai tîrziu că, dacă s-ar răspunde corect la această întrebare, ţinta căutării ar fi atinsă: Socrate ar afla ce este pietatea.[88] Iată o aluzie foarte transparentă. Dar cum s-ar fi putut folosi Euthyphron de ea? Indiciul care i se dă nu îi serveşte la nimic, fiindcă ideea că zeii au o muncă de făcut[89], o muncă în care ei pot fi ajutaţi de oameni, este străină de religia greacă[90].

Dar să presupunem că Euthyphron ar fi avut permisiunea de a arunca o privire asupra discursului pe care Socrate avea să-l susţină la proces — acea parte din el în care este narată povestirea oracolului şi a

răspunsului lui Socrate. Am spera prea mult dacă am crede că pînă şi o minte înceată ca cea a lui Euthyphron ar fi putut depista aici indiciul necesar? Căci atunci el şi-ar fi dat seama că Socrate îşi considera întreaga activitate de a îi îndemna pe toţi să-şi perfecţioneze sufletul ca o muncă îndeplinită la porunca zeului, ca un serviciu (λατρεία, ὑπηρεσία) al său în slujba zeului.[91] Şi faptul că Socrate o considera într-adevăr „o lucrare minunată" nu i-ar fi putut scăpa lui Euthyphron dacă l-ar fi auzit pe Socrate asigurîndu-i pe judecători:

> T16 *Apologia*, 30a: „Cred că nu a existat un bine mai mare pentru voi în cetate decît acest serviciu al meu în slujba zeului."

Cu aceste piese ale puzzle-ului aşternute în faţă, Euthyphron ar fi trebuit să fie capabil să înţeleagă ce înseamnă pietatea în viaţa lui Socrate: a îndeplini în numele zeului, în slujba sa, o muncă pe care zeul o doreşte făcută şi pe care ar face-o el însuşi dacă ar putea.[92] Pentru a deduce de aici o definiţie a pietăţii, Euthyphron ar fi trebuit să generalizeze, concepînd o formulă care să se aplice nu numai în cazul lui Socrate, ci şi în oricare caz posibil de comportament pios. Aceasta este o sarcină dificilă şi nu este deloc clar dacă Socrate însuşi ar fi fost în stare să o ducă la capăt. Dar acest eşec tehnic nu ar zdruncina — de fapt nu ar ştirbi deloc — forţa ideii centrale despre natura pietăţii pe care, recunosc, trebuie să i-o acordăm lui Socrate bazîndu-ne pe ceea ce îi atribuie Platon în *Apologie* şi în *Euthyphron*. *Pietatea înseamnă a îndeplini munca zeului spre binele oamenilor* — munca pe care zeul lui Socrate o doreşte îndeplinită în numele său, în slujba sa. Fie că s-ar fi putut găsi o formulă care să cuprindă această idee într-o definiţie elenctică infailibilă, fie că nu, următorul lucru este clar: Socrate a ajuns la o nouă concepţie despre pietate, la fel de revoluţionară în domeniul religios, ca şi concepţia sa despre justiţie, opusă legii talionului, din domeniul moral.

Cît de radicală, cît de subversivă va fi fost această concepţie despre pietate faţă de credinţele şi practicile tradiţionale ale grecilor ne putem da seama reflectînd asupra faptului că tot ceea ce trecuse drept religie pînă în acel moment fusese impregnat de gîndire magică. Prin „gîndire magică" înţeleg[93] credinţa, împreună cu toate practicile adiacente, că, *folosindu-se de acte rituale, omul poate determina puterile supranaturale să-i îndeplinească dorinţele*. În magia neagră puterile supranaturale sînt evocate pentru a face rău unui duşman. În magia albă se încearcă, cu ajutorul rugăciunilor şi sacrificiilor, determinarea acestor puteri pentru a face bine propriei persoane şi celor apropiaţi — familie, prieteni, naţiune etc. — bine pe care, dacă n-ar fi avut loc aceste specta-

cole rituale, zeii nu l-ar acorda. Aşa cum era ea practicată pretutindeni în jurul lui Socrate, religia mustea de acest gen de magie.[94] Dar aşa cum o înţelege Socrate, ea este purificată de orice formă de magie — atît albă, cît şi neagră. Un om care aplică concepţia socratică despre pietate nu s-ar ruga zeului „Facă-se voia mea prin tine", ci „Facă-se voia ta prin mine". În această nouă formă de pietate omul nu mai este un cerşetor care îşi urmăreşte propriile interese, implorînd nişte zei egocentrişti şi însetaţi de onoruri şi înduplecîndu-i prin ofrande de sacrificiu să facă binele pe care, fără acea ofrandă, propria lor dorinţă de bine nu i-ar fi îndemnat să-l facă. Omul se adresează zeilor care sînt prin însăşi firea lor imperturbabil binevoitori: ei nu le doresc oamenilor decît ceea ce oamenii şi-ar dori ei înşişi dacă voinţa lor ar fi orientată neabătut către bine.

Dacă acesta a fost într-adevăr efectul concepţiei socratice despre pietate asupra religiei grecilor, ne putem pune întrebarea care va fi fost efectul ei asupra lui Socrate însuşi. Ce modificări va fi adus în propria viaţă şi în caracterul lui Socrate faptul că îndeplineşte munca zeului, în numele zeului, spre binele concetăţenilor săi, modificări care, în alte condiţii, nu i-ar fi garantate? Iată răspunsul meu pe scurt: această concepţie îl eliberează de acea formă de egocentrism endemică eudaimonismului socratic, ca şi oricărui eudaimonism. Conform acestei teorii, binele pentru fiecare dintre noi este fără îndoială binele nostru personal: fericirea, care reprezintă mobilul final al fiecăreia dintre acţiunile noastre intenţionate, este propria noastră fericire.[95] În ce măsură trebuie să ne preocupăm de binele celorlalţi va depinde apoi de acele legături întîmplătoare de sînge sau de soarta care uneşte binele lor de al nostru, astfel încît să putem percepe binele lor ca fiind al nostru şi fericirea lor ca o parte componentă a fericirii noastre. Pietatea socratică exclude factorul aleatoriu din această legătură dintre binele nostru şi cel al altora. Ea impune devotamentul faţă de un zeu binevoitor şi dezinteresat care, fiind deja perfect, nu ne cere nici o contribuţie pentru bunăstarea sa, ci îi pretinde doar fiecăruia dintre noi să facă pentru alte persoane ceea ce ar face zeul însuşi pentru ele dacă ar fi în locul nostru. Această concepţie elevată despre religie oferă aici un antidot împotriva toxinelor spirituale din motivaţia eudaimonistă. Dacă nu ar fi existat acea poruncă divină care i-a parvenit pentru prima oară prin intermediul relatării lui Chairephon la întoarcerea acestuia de la Delphi, nu avem motive să credem că Socrate ar fi practicat vreodată filozofia în stradă. Dacă dorinţa lui ar fi fost aceea de a găsi parteneri pentru discuţiile sale elenctice, de ce să nu rămînă lîngă aceia în compania cărora a căutat şi a descoperit teoria sa eudaimonistă — talentaţii şi la fel de rafinaţii săi to-

varăşi cu care a pornit pe urmele adevărului moral? De ce să înceapă să bată străzile, abordînd oameni lipsiţi de gust şi de har pentru filozofie, încercînd să îi convingă să se supună unei terapii de care ei nu cred că ar avea nevoie? Medicul care vizitează nişte pacienţi ce se cred perfect sănătoşi, asumîndu-şi sarcina de a-i convinge că sînt bolnavi incurabili, are o misiune ingrată. Şi-ar fi consacrat Socrate viaţa acestui scop dacă pietatea sa nu l-ar fi determinat să o facă?

În încheiere aş vrea să vă propun un pasaj foarte îndepărtat de lumea lui Socrate, dar care ne indică modul cum ar arăta pietatea sa, transpusă în limbajul unei credinţe şi unei practici religioase cu totul diferite:

> T17 *Cartea vieţii perfecte*[96]: Atunci cînd oamenii sînt pătrunşi de adevărata lumină ei renunţă la orice dorinţă şi la orice alegere şi se dedică şi se dăruiesc Binelui Etern, astfel încît fiecare om luminat va spune: „Cu drag aş vrea să fiu pentru Binele Etern ceea ce este o mînă pentru un om."

Limbajul este acela al religiei mistice, iar Socrate nu este mistic. Şi „renunţarea la orice dorinţă şi la orice alegere" ar fi desigur exclusă în cazul lui, ca eudaimonist declarat. Dar un lucru l-ar putea împărtăşi cu acel mistic medieval: cu drag ar fi la rîndu-i pentru o fiinţă infinit de înţeleaptă şi de binevoitoare ceea ce este o mînă pentru un om sau, mai mult decît atît, ceea ce este vocea raţiunii pentru acel om.[97]

REFUZUL SOCRATIC AL LEGII TALIONULUI[1]

Aşa că, dacă lumina care este în tine este întuneric,
cît de mare trebuie să fie întunericul acesta.
(Matei 6: 23)

În ultima şi cea mai celebră dintre *Tezele despre Feuerbach*, Marx observa: „Filozofii n-au făcut altceva decît să interpreteze lumea. Problema este însă să o schimbăm." Dacă am înlocui cuvîntul „lume" cu „moralitate", observaţia ar fi valabilă pentru aproape toţi filozofii majori ai Occidentului. Înţelepţi cu o gîndire morală atît de puternic inovatoare precum Aristotel, Hume şi Kant consideră moralitatea lumii în care s-au născut ca un dat. Sarcina pe care şi-o asumă este aceea de a-i deduce raţiunea de a fi. Ei nu ajung la ideea de a-i supune conţinutul unei examinări critice, pregătiţi să ridice semne de întrebare în privinţa normelor cuprinse în ea care nu corespund standardelor lor raţionale. Dar există şi excepţii, pe care Marx nu le aminteşte, Socrate reprezentînd-o pe cea mai mare dintre ele. Pornind întru totul de la un punct de vedere interior moralităţii vremii şi patriei sale, el găseşte totuşi destule motive pentru a stigmatiza nedreptatea uneia dintre cele mai venerabile şi mai bine încetăţenite reguli ale justiţiei.

Prin moralitatea unei societăţi înţeleg acele norme ale binelui şi răului, reguli de conduită sau virtuţi ale caracterului recunoscute public în interiorul acelei societăţi, a căror funcţie este de a favoriza bunăstarea oamenilor. Simţul dreptăţii se bazează pe preocuparea ca aceste norme să fie aplicate cu imparţialitate. Aşadar, dacă am descoperi într-o societate dată că ele se aplică de regulă într-un mod discriminatoriu — strict în folosul unora şi rareori sau deloc în folosul altora — am şti că moralitatea acelei societăţi este defectuoasă în această privinţă. Atunci cînd examinăm moralitatea Greciei antice din acest punct de vedere, observăm două domenii largi caracterizate de o astfel de deficienţă. (1) Aplicarea normelor ei morale este flagrant discriminatorie în atitudinea faţă de duşmanii personali. (2) Tot atît de discriminatoriu, deşi din motive

diferite şi în moduri diferite, este comportamentul cetăţenilor faţă de cei care le sînt inferiori în societate — femei, străini, sclavi. Dacă abordăm învăţătura morală a lui Socrate ţinînd cont de aceste lucruri, ni se deschide o perspectivă clară asupra noutăţii celei mai surprinzătoare pe care o introduce: faptul că respinge din capul locului acea primă formă de discriminare. Şi putem vedea, de asemenea, limitele ofensivei sale inovatoare, care nu are nimic de spus împotriva celei de-a doua forme. Revoluţionară în prima privinţă, ea se dovedeşte conformistă în cea de-a doua.

Pentru a aprecia corect contribuţia lui Socrate la simţul grec al dreptăţii trebuie să o analizăm în mod imparţial, recunoscîndu-i meritele fără a-i ascunde nereuşitele. Ca urmare, deşi în acest volum nu voi discuta decît părţile pozitive, nu le voi acorda o falsă măreţie ignorînd dezavantajele. Nu există nici o dovadă că viziunea morală a lui Socrate a fost scutită de acea orbire a conştiinţei civice ateniene care i-a permis lui Demostene să se adreseze unui juriu ales prin tragere la sorţi, cerîndu-i să aşeze compasiunea în mijlocul emblemei etosului cetăţii sale[2], dar a făcut totodată posibil ca Licurg, contemporanul său, să declare, adresîndu-se unui tribunal asemănător, că este „foarte drept şi democratic (δικαιότατον καὶ δημοτικώτατον)“ să se impună obligaţia sclavilor de a depune mărturie în justiţie sub tortură.[3] A-i supune pe cetăţeni unui asemenea tratament ar fi fost de neconceput în sistemul juridic atenian.[4] Nicăieri în sursele de care dispunem nu apare nici cea mai mică indicaţie că aceasta şi alte forme de comportament flagrant discriminatoriu faţă de sclavi, sancţionate de codul moral în vigoare, ar fi stîrnit protestele lui Socrate. Criticile adresate de el codului nu aduc nici o atingere moralităţii instituţionale. Ele se îndreaptă exclusiv către acea zonă a comportamentului care se înscrie complet în limitele aşteptărilor obişnuite susţinute de cadrul instituţional.

I

A-i face rău adversarului în măsura în care legea publică o permite este un lucru nu numai tolerat, ci chiar glorificat în morala greacă. Sentimentul este omniprezent.[5] Solon (fr. 1 Diehl), aspirînd la o „bună reputaţie printre toţi oamenii“, se roagă să fie „blînd cu prietenii, dar dur cu duşmanii“. Medeea, disprețuind rolul de femeie slabă şi hotărîtă să fie tot atît de puternică precum un bărbat, se jură să fie „aspră cu duşmanii, binevoitoare cu prietenii, căci astfel sînt cei a căror viaţă este foarte glorioasă“[6]. În dialogul *Menon* al lui Platon, interlocutorul lui

Socrate integrează acest sentiment în formula prin care caută să surprindă esența virtuții bărbătești:

T1 Platon, *Menon*, 71e: „Socrate, dacă vrei să știi ce este virtutea bărbătească, ei bine, aceasta este: a fi capabil să conduci treburile cetății făcîndu-le bine prietenilor și rău dușmanilor, avînd în același timp grijă să nu fii vătămat tu însuți."

Isocrate, dînd glas banalităților tradiționale, îl sfătuiește pe Demonicos:

T2 Isocrate, *Către Demonicos*, 26: Consideră la fel de dezonorant să fii depășit de dușmani în numărul de lovituri date, ca și de prieteni în binele făcut.

Căror constrîngeri ar accepta să li se supună cineva educat în spiritul acestei norme, dacă s-ar pune problema să-și vatăme un dușman? Autoritățile care o recomandă nu prescriu nici un fel de constrîngeri. Să-l luăm de pildă pe Pindar, vocea de aur a înțelepciunii convenționale:

T3 Pindar, *Pythica* II, 83–85: Lăsați-mă să-l iubesc pe cel care mă iubește, / Dar de dușman ca un dușman am să mă apropii, precum un lup, / Pe drumuri ocolite și pe căi necinstite[7].

Imaginea — aceea a atacului pe furiș, într-ascuns al unui lup — trimite la ideea că răutatea ascunsă, demnă în mod normal de dispreț, ar fi acceptabilă aici. Dacă ar fi să-ți înșeli dușmanul, să îi corupi sclavul, să îi seduci soția, să-i distrugi bunul renume prin calomnii, nu te-ai simți rușinat, ci te-ai putea chiar mîndri cu asta. Așadar nu se impune nici o limită atunci cînd deviezi de la comportamentul decent în detrimentul dușmanului tău? Atîta vreme cît respecți legea publică, moralitatea tradițională nu stabilește nici un fel de limite[8], în afara celor fixate prin *lex talionis*, străvechea doctrină a revanșei compensatorii.

Această noțiune se impune în imaginația morală a grecilor sub forma „plății unei datorii": verbele care se referă la „plată" (τίνειν, ἀποτίνειν, ἀνατίνειν) și la „rambursare" (ἀντιτίνειν) sînt cele folosite de obicei pentru a o exprima. Ideea este că, dacă îi faci cuiva un rău sau îl nedreptățești, te încarci prin aceasta de o datorie pe care trebuie să o plătești suferind același tratament tu însuți — un „astfel" (*tale*, de aici *talio*[9]) de rău sau de nedreptate care să compenseze acțiunea ta asupra lui. La prima vedere, această extindere a datoriei bănești nu suportă generalizarea. Dacă ar fi să furi oaia unui vecin și el ar trebui apoi să o fure înapoi, fapta lui ar putea fi interpretată plauzibil ca o modalitate de a te face să înapoiezi un împrumut pe care l-ai obținut de la el într-ascuns înainte. Dar dacă ar fi să-i omori o oaie și el ar trebui să se răzbune acum omorînd în ciudă una dintre oile tale? Ce aparență de sens ar avea să își

închipuie că prin aceasta își asigură *înapoierea* bunului său? Își primește el oaia înapoi dacă omoară una dintre ale tale, aruncîndu-i leșul pe coasta dealului ca să-l mănînce șacalii? Asta nu înseamnă însă că nu se alege cu nimic din actul de răzbunare: el poate obține un lucru pe care îl prețuiește mult mai mult decît o oaie.[10] Dorința ardentă de a-ți lua revanșa — adică aceea de a-i face rău unei alte persoane pentru simplul motiv că aceasta ți-a făcut prima rău — este la fel de oarbă la calculele în privința utilității ca și la alte considerente raționale. Poți obține o satisfacție mult mai mare dintr-un simplu act de răzbunare, eliberîndu-te complet de grija de a-ți plăti datoria. Și exact aceasta este *la raison d'être* a legii talionului. Ea are scopul de a stabili o limită a extravaganțelor pasionale, stipulînd că pentru fiecare rău suferit nu se poate cauza în schimb un rău mai mare.

T4 *Exodul*, 21: 24–25: ...ochi pentru ochi, dinte pentru dinte, mînă pentru mînă, picior pentru picior, arsură pentru arsură, rană pentru rană, vînătaie pentru vînătaie.

Dacă cineva ți-ar scoate un ochi ai putea prea bine simți impulsul de a-i scoate la rîndul tău ambii ochi — sau chiar mai mulți, dacă ar avea mai mulți.[11] Regula aceasta spune însă: unul singur.

Această constrîngere impusă răzbunării printr-o limitare a echivalențelor face legea talionului atît de recomandabilă pentru simțul moral al grecilor, încît, atunci cînd primii lor filozofi ajung să își închipuie universul natural ca pe o lume ordonată, un cosmos[12], ei își proiectează asupra lui ideea lor de dreptate, imaginîndu-și marile fenomene periodice ale naturii ca înscriindu-se în niște cicluri de represalii compensatorii. În celebrul fragment al lui Anaximandru (T5), căldura și uscăciunea, înstăpînindu-se vara asupra frigului și umezelii, trebuie să „plătească" pentru „nedreptatea" lor, suferind și ele aceeași soartă în timpul iernii, atunci cînd frigul și umezeala își atacă la rîndul lor agresorii din timpul verii, încheind un ciclu de represalii pentru a începe un altul, într-o succesiune nesfîrșită:

T5 Anaximandru, fr. 1 (Diels-Kranz): Căci ei își fac reciproc dreptate și își acordă compensații (δίκην καὶ τίσιν) conform ordinii anotimpurilor.

Tot astfel, prima definiție a „dreptății" o identifică pe aceasta cu τὸ ἀντιπεπονθός, al cărui sens propriu, „a suferi la rîndul tău", se pierde prin traducerea „reciprocitate", inevitabil inexactă:

T6 Aristotel, *Etica nicomahică*, 1132b21–7: Unii consideră că reciprocitatea (τὸ ἀντιπεπονθός) *este* pur și simplu dreptate. Așa au crezut pitagoreicii. Căci ei au definit „dreptatea" ca „reciprocitate".

Atribuind această formulare arhaică filozofilor pitagoreici, Aristotel nu o acceptă ca o definiție adecvată a „dreptății". Dar este de acord cu sentimentul pe care îl exprimă[13], apelînd la un citat din Hesiod:

T7 Hesiod, fr. 174 Rzach: Căci dacă cineva ar suferi ceea ce a făcut, atunci s-ar face cu adevărat dreptate (εἴ κε πάθοι τά τ' ἔρεξε, δίκη κ' ἰθεῖα γένοιτο).

Dintre numeroasele mărturii care atestă larga răspîndire a acestei noțiuni voi alege una din *Oresteia*:

T8 Eschil, *Choephoroi*, 309–314: „«Pentru un cuvînt vrăşmaş fie ca un cuvînt vrăşmaş / Să se împlinească (τελείσθω),» strigă Dreptatea / Atunci cînd strînge datoriile (τοὐφειλόμενον τράσσουσα). / «Fie ca lovitura ucigaşă de oameni pentru ucigaşa / Lovitură să plătească (τινέτω). Fie ca făptaşul să sufere la rîndu-i (δράσαντι παθεῖν)»», / Spune povestea de trei ori venerabilă".

Eschil reafirmă tradiția sacră a neamului său, conform căreia, pentru a se face dreptate, răufăcătorul trebuie pus să sufere la rîndul său răul pe care i l-a făcut altuia. Dar din felul cum evoluează acțiunea piesei, se vădeşte că această maximă îl tulbură foarte tare. Atunci cînd Oreste îşi tîrăşte mama în afara scenei pentru a o ucide, poetul îi acordă următoarele cuvinte:

T9 Eschil, *Choephoroi*, 930: „De vreme ce ai ucis pe cine nu trebuia să ucizi, suferă acum ceea ce nu ar trebui să suferi (κανοῦσ' ὃν οὐ χρῆν καὶ τὸ μὴ χρεὼν πάθε)[14]."

De ce oare? Dacă legea talionului este în chintesența ei dreaptă, atunci de ce nu spune Oreste: „De vreme ce ai ucis pe cine nu trebuia să ucizi, suferă acum ceea ce *ar trebui* să suferi?" Oreste nu are scăpare. Avertizat de Apollo că mama sa, Clytemnestra, trebuie pusă să plătească cu propriul ei sînge pentru sîngele familiei pe care l-a vărsat, el nu se poate încă elibera de groaza matricidului.

În *Electra* lui Euripide îl vedem în aceeaşi situație fără ieşire. El îi dă replica surorii sale: „Cum să o ucid pe cea care m-a născut şi m-a crescut?" Atunci cînd Electra îi răspunde „Aşa precum ea l-a omorît pe tatăl tău şi al meu", Oreste o urmează, fără convingere însă, protestînd împotriva „nebuniei" (ἀμαθία) lui Apollo, care „a prevestit că voi ucide o mamă pe care nu ar trebui să o ucid[15]".

Dovezi în plus pentru faptul că regula compensării echitabile nu reuşeşte să împace pe deplin conştiința celor care o invocă apar în *Medeea* lui Euripide. Deşi obiectivul ei este acela de a obține de la Iason „dreapta compensație cu ajutorul divinității"[16], ea observă totuşi că „a îndrăz-

nit să comită o impietate teribilă"[17]. Cititorul modern nu poate să nu se întrebe cum a putut ea să ajungă la convingerea că groaznicele crime prin care se răzbună pe Iason sînt „dreapta compensație"[18] pentru infidelitatea acestuia. Prin ce efort al imaginației ar putea fi considerate uciderea celor doi copii ai lor ca și cea a noii lui mirese drept niște rele „astfel" precum răul pe care i l-a făcut el ei? Și totuși nici corul, nici vreunul dintre personajele principale — Medeea însăși, sau Iason, sau Cleon — nu dau cîtuși de puțină atenție disproporției grotești dintre ceea ce face și ceea ce a suferit Medeea. Oricui ar ridica obiecții împotriva acestei neconcordanțe ea i-ar spune fără îndoială că durerea cauzată de Iason a fost la fel de mare precum cea pe care ea este determinată să i-o cauzeze la rîndu-i. Euripide ne arată că atunci cînd răzbunarea este acceptată ca fiind dreaptă în principiu, limita echivalențelor corecte se dovedește a fi în practică o ficțiune mult prea laxă.

Acest lucru reiese și atunci cînd trecem de la mitul din operele tragicilor la istoria tragică a lui Tucidide. Publicul care a umplut amfiteatrul pentru a urmări *Medeea* în 431 î.Hr. se adună din nou pe Pnyx patru ani mai tîrziu pentru a dezbate o propunere mai infamă decît toate cele care fuseseră introduse vreodată în fața unei adunări ateniene[19]: aceea de a extermina populația din Mytilene, cetatea rebelă supusă între timp, executînd fără judecată pe toți bărbații adulți și vînzînd toate femeile și copiii ca sclavi. În discursul prin care își susține propunerea, Cleon invocă dreptatea de partea sa[20] și, așa cum ne puteam aștepta, este vorba de dreptatea talionului:

> T10 *Tucidide*, III, 40.7: „Apropiindu-vă cît de mult posibil[21] în gînd de ceea ce ați simțit atunci cînd v-au făcut să suferiți, cînd ați fi dat orice ca să-i zdrobiți, plătiți-le acum cu aceeași monedă (ἀνταπόδοτε)[22]."

Diodot, susținătorul unei soluții decente, nu face apel la o dreptate atît de degradantă. Îl lasă pe Cleon să uzeze de ea, trecînd în schimb la un oportunism rece. Admițînd că atenienii au fost lezați, Diodot nu-și irosește cuvintele tîrguindu-se care ar fi și care nu ar fi compensația potrivită.[23] El le cere în schimb să-și dea seama că au mai mult de pierdut decît de cîștigat printr-o acțiune care ar lovi la fel de crunt *dēmos*-ul din Mytilene ca și pe conducătorii săi oligarhici, primii inițiatori ai revoltei. El afirmă că o astfel de teroare nediscriminată va face Atena să piardă cel mai mare atu al său în război — simpatia democraților din fiecare dintre cetățile sale supuse. De fapt se întoarce la dreptate aproape de încheierea cuvîntării sale, avertizîndu-i pe atenieni că, dacă ar fi să distrugă *dēmos*-ul care, o dată înarmat, a impus capitularea cetății. „i-ar

leza pe binefăcătorii lor" (III, 47.3). *Dar aceasta nu este dreptatea talionului*. În această privință, sugerează el, atenienilor le-ar prinde mai bine postura de victime, decît cea de agenți:

> T11 *Tucidide*, III, 47.5: „Mi se pare că va contribui mai mult la menținerea imperiului nostru dacă vom accepta să suportăm o nedreptate (ἀδικηθῆναι) decît să distrugem, chiar și cu îndreptățire (δικαίως), pe cei pe care nu trebuie să-i distrugem."[24]

Caracterul defectuos al dreptății talionului transpare cu o claritate surprinzătoare în lumina fulminantă a unei crize în care se simte nevoia urgentă a unei consilieri temeinice în domeniul moral. Simțul dreptății — care ar fi trebuit să fie resursa principală a atenienilor cinstiți în lupta lor împotriva tentației unei uri oarbe și irațională — întărește în aceste circumstanțe însăși forța pe care ei caută să o înfrîneze. În loc să-i acorde lui Diodot sprijinul de care acesta are nevoie, dreptatea talionului apare ca o măciucă în mîinile lui Cleon.[25]

Cum se face atunci că legea talionului își cîștigase și-și menținuse atît de multă vreme un loc dominant în codul moral? Tocmai fiindcă fusese confundată cu unul sau mai multe dintre cele trei concepte strîns înrudite cu ea, deși cu totul distincte: cel al restituirii, al legitimei apărări și al pedepsei. Cea mai răspîndită și cea mai plauzibilă, aparent, dintre cele trei este confuzia cu ideea de restituire. Dacă aplicarea legii talionului *ar fi* în esență o restituire, atunci ea *ar fi* întru totul corectă: ce altceva mai corect decît rambursarea unei datorii? Cît despre noțiunea legitimei apărări, la prima vedere aceasta pare foarte diferită de ideea talionului, dar nu și dacă observăm că ἀμύνειν, ἀνταμύνειν, „a se proteja", „a se apăra" erau *de asemenea* folosite *în sensul de* „a aplica legea talionului"[26] și dacă ne gîndim că atunci cînd răzbunarea este efectul scontat al unei agresiuni nedrepte, a nu o aplica ar fi interpretat ca un semn de slăbiciune, invitînd la noi atacuri. Prin extensie, ajungem ușor să admitem că o lovitură preventivă este un act de legitimă apărare: cei care se cred susceptibili de a fi atacați se simt îndreptățiți să ia măsuri energice înainte ca agresiunea anticipată să fi avut loc.

În cazul pedepsei, legătura lingvistică este și mai puternică. Această asociere se impune de-a dreptul tiranic în timpul perioadei arhaice. Pînă în ultima treime a secolului al V-lea, τιμωρία, (al cărei sens originar, care a fost întotdeauna și cel primar, este acela de „răzbunare") a fost *principalul* termen utilizat pentru a desemna „pedeapsa". Termenul specializat pentru exprimarea acestei din urmă noțiuni, κολάζειν („a pedepsi", „a disciplina" — fără sensul secundar de „a se răzbuna"), nu va fi folosit în mod curent decît începînd cu proza lui Tucidide și Antifon. În scrie-

rile anterioare — de exemplu la Herodot[27] — capcanele lingvistice îi făceau pe autori să utilizeze termenul „răzbunare" (τιμωρία), chiar şi cînd se refereau la „pedeapsă"[28]. În ce constă diferenţa? Înţeleasă corect, pedeapsa este aplicarea unei penalizări (ποινή), cu alte cuvinte, a unei sancţiuni impuse de lege pentru a garanta legea. Ca atare, ea se deosebeşte de răzbunare în trei privinţe, strîns legate între ele.[29]

1. Deşi răul făcut celui care a comis o nedreptate ţine de pedeapsă şi de răzbunare, acestea nu presupun la rîndul lor nedreptăţirea: a pedepsi pe cineva care a comis o nedreptate nu înseamnă să îl nedreptăţeşti. Aplicarea unei pedepse nu admite să se răspundă la o nedreptate cu o altă nedreptate: cei care aplică penalizarea nu sînt nişte răufăcători patentaţi, ci instrumente ale aplicării legii, agenţi ai justiţiei.

2. A împăca resentimentele victimelor nu este, ca în cazul răzbunării, motivaţia centrală a pedepsei, al cărei scop principal nu este acela de a-i face rău răufăcătorului, ci de a pune în practică preocuparea comunităţii pentru ca legile ei să fie respectate şi, ca urmare, pentru a cere socoteală celor care încalcă aceste norme, făcîndu-i să sufere pedeapsa legală.

3. Ura faţă de cel care a comis nedreptatea, sentimentul dominant al răzbunării, nu trebuie să fie prezentă în pedeapsă; cei care îi aplică penalizarea nu trebuie să fie mînaţi de răutate, ci de un simţ al datoriei, al loialităţii faţă de normele pe care acesta le-a încălcat şi de un sentiment de solidaritate pentru victimele nedreptăţii comise. Această motivaţie este perfect compatibilă cu sentimentul de solidaritate pentru însuşi autorul nedreptăţii: de vreme ce s-a îndepărtat de semenii săi prin încălcarea legilor comune, e spre binele său, dar şi spre binele celorlalţi, ca el să fie reintegrat în comunitate fiind silit să ispăşească pedeapsa pe care comunitatea o aplică celor care încalcă legea.

Distincţia între pedeapsă şi răzbunare trebuie considerată una dintre cele mai importante descoperiri conceptuale pe care le-a făcut vreodată omenirea în cursul evoluţiei sale lente, precare şi sinuoase prin care s-a îndepărtat de tribalismul barbar. Cu imparţialitatea-i caracteristică, Platon nu îi acordă această descoperire eroului său personal, ci lui Protagoras, marele rival al lui Socrate. Vedem acest lucru în lungul discurs pe care Platon i-l atribuie sofistului în dezbaterea cu Socrate din *Protagoras*.[30] În sprijinul tezei sale, conform căreia virtutea poate fi învăţată de la altcineva, Protagoras propune în acel discurs o amplă teorie despre originile culturii, în care toate instituţiile culturale, inclusiv morali-

tatea, sînt considerate nişte invenţii prin care oamenii şi-au cîştigat lupta pentru existenţă împotriva fiarelor sălbatice. El construieşte ca urmare un raţionament pentru a explica distribuţia universală a „artei politice": toţi oamenii trebuie să fi fost dotaţi cu sensibilitate faţă de normele morale (ei „împărtăşesc sentimentele de ruşine şi onoare"[31]), căci altfel omenirea ar fi pierdut acea luptă şi nu ar fi supravieţuit. Analizînd pedeapsa din acest punct de vedere, el o interpretează ca pe o metodă menită să descurajeze comiterea unei nedreptăţi:

T12 Platon, *Protagoras*, 324a-b: „Nimeni nu-i pedepseşte (κολάζει)[32] pe răufăcători avînd în minte ceea ce au făcut şi numai din acest motiv — anume că au comis o nedreptate — decît dacă se lasă pradă răzbunării lipsite de raţiune (τιμωρεῖται), ca o fiară sălbatică. Cel care încearcă să pedepsească în mod raţional[33] nu o face din perspectiva nedreptăţii comise, care acum este de domeniul trecutului — căci ceea ce s-a făcut nu se mai poate desface — ci pentru viitor, aşa încît nedreptatea să nu mai fie repetată, nici de către el şi nici de ceilalţi, care îl văd pedepsit (κολασθέντα)... Pedeapsa se dă (κολάζει) pentru a preîntîmpina (ἀποτροπῆς ἕνεκα)."

Presupunînd[34] că aceasta este o formulare corectă, chiar dacă foarte prescurtată, a tezei protagoreice, trebuie să recunoaştem că teoria pe care îşi fondează analiza justificării raţionale a pedepsei este inacceptabil de şubredă. Ea nu invocă decît preîntîmpinarea pentru a justifica această practică, ceea ce este evident o eroare. Căci deşi o pedeapsă se referă într-adevăr în mod clar la viitor — fiind menită să descurajeze repetarea delictului — ea trebuie de asemenea să se refere la fel de clar la trecut, dacă este să fie dreaptă: trebuie să îl facă pe cel vinovat să sufere răul pe care îl merită conform legilor, pentru *ceea ce a făcut*. Nu avem dreptul să pedepsim pe cineva pentru o anumită încălcare a regulilor decît dacă există motive să se creadă că *acela* este adevăratul vinovat — că el, şi nu altcineva, a comis exact acel delict. A-i aplica acea pedeapsă unui substituent, care ar putea servi la fel de bine drept exemplu, ar fi culmea nedreptăţii, deşi efectul de descurajare ar fi la fel de mare dacă falsitatea acuzării ar fi ţinută secretă. Ca urmare, *pace* Protagoras, pedepsim şi trebuie să pedepsim un răufăcător „pentru ceea ce a făcut": teoria noastră trebuie să recunoască natura retributivă a acestei practici pe care o acceptăm de dragul efectului ei descurajator. Aşadar, teoria lui Protagoras despre funcţia socială a pedepsei este inacceptabilă. Ea desemnează, cu destulă îndreptăţire, preîntîmpinarea ca raţiune de a fi a instituţiei, dar scapă din vedere faptul că însăşi instituţia are un caracter inevitabil retributiv.

Dar chiar şi în acest mod, utilizînd o teorie defectuoasă, Protagoras reuşeşte să discearnă strălucit pedeapsa de răzbunare — el distinge per-

fect pedeapsa aplicată raţional, cu scopul de a impune respectarea legilor în interesul comun, de pofta de răzbunare căreia îi cedăm anarhic. Protagoras descîlceşte ceea ce fusese complet încurcat timp de milenii înainte şi avea să rămînă aşa în gîndirea populară din următoarele milenii. Un mare jurist al epocii victoriene, James FitzJames Stephen, încă mai susţinea, în 1883, că dreptul penal este o răzbunare sancţionată prin lege: „Codul penal", afirma el, „se află în aceeaşi relaţie cu dorinţa de răzbunare ca şi căsătoria cu instinctul sexual"[35]. Această formulare exprimă clar ceea ce credeau mulţi oameni în acea perioadă şi ceea ce încă mai cred şi astăzi. Faptul că pedeapsa este o răzbunare instituţionalizată este încă o concepţie populară, susţinută chiar de unii filozofi[36], şi nu fără sprijinul dicţionarului: pentru termenul *revenge*, „a (se) răzbuna" *Oxford English Dictionary* dă definiţia „a aplica o pedeapsă sau a impune o retribuţie".

Şi totuşi, după ce i-am recunoscut lui Protagoras tot meritul pentru faptul că s-a plasat cu două milenii şi jumătate înaintea timpului său, trebuie să observăm că nici el nu încearcă să acorde ideii de răzbunare ceea ce i se cuvenea de multă vreme. A o distinge clar de pedeapsă este un lucru, dar, o dată făcută această deosebire, a discerne caracterul moral respingător al răzbunării este cu totul altceva. Prima etapă nu o garantează cu nimic pe cea de-a doua, aşa cum putem vedea la Aristotel. Modul în care acesta stabileşte distincţia nu ştirbeşte cu nimic acceptabilitatea morală a răzbunării.[37] El consideră în continuare că a-ţi vătăma duşmanii echivalează din punct de vedere moral cu a-ţi ajuta prietenii:

> T13 Aristotel, *Topicele*, 113a2–3: A le face bine prietenilor şi rău duşmanilor nu sînt contrarii: căci ambele acţiuni merită alese şi aparţin aceleiaşi dispoziţii (αἱρετὰ καὶ τοῦ αὐτοῦ ἤθους).

El încă mai face elogiul talionului ca „drept şi nobil":

> T14 Aristotel, *Retorica*, 1367a19–20: Este nobil (καλόν) să te răzbuni pe duşmani şi să nu faci compromisuri cu ei: căci a le plăti cu aceeaşi monedă (ἀνταποδιδόναι) este drept (δίκαιον), iar ceea ce este drept este nobil, iar a nu accepta înfrîngerea înseamnă curaj.

Mai rău decît atît, Aristotel consideră dorinţa de răzbunare o constantă a naturii omeneşti, la fel de adînc ancorată şi imposibil de smuls din *psyché* ca şi sentimentul de furie. Definind „mînia" ca „dorinţa de a se revanşa provocînd durere"[38], el identifică sentimentul de furie cu impulsul de răzbunare, trecînd în mod ciudat cu vederea consecinţele absurde ale acestei presupuse echivalenţe: ce sens ar avea să susţină că atunci cînd cineva s-a mîniat pe sine însuşi (ceea ce se întîmplă destul de des) acesta doreşte să se răzbune împotriva propriei persoane, sau că

atunci cînd cineva se înfurie pe propriul copil (o situație de asemenea destul de frecventă) acea persoană dorește răzbunare din acest motiv?

Desigur, textele citate ca T13 și T14 nu provin din scrierile etice ale lui Aristotel și nu exprimă ideile morale originale care îi aparțin. Ele arată însă că gîndirea lui morală creativă nu transcende sentimentul tradițional în care este cuprinsă acceptarea dreptății talionului. Aristotel este, neîndoios, un mare filozof moral, dar nu a ajuns încă la ideea că, *dacă cineva mi-a făcut un rău, acest lucru nu-mi acordă nici cea mai mică justificare morală de a-i face la rîndu-mi același rău, ori vreun altul*. Din cîte știm, primul filozof grec care a surprins în întreaga sa valoare generală acest adevăr moral foarte simplu și absolut fundamental a fost Socrate.

II

Inovațiile din cursul istoriei nu apar din senin. Ici-colo în cadrul literaturii grecești premergătoare sau contemporane ne putem aștepta să descoperim poziții care anticipă refuzul socratic al legii talionului sau cel puțin îl aproximează. Permiteți-mi să vă expun unele dintre cele mai bune aproximări pe care le-am putut identifica și veți judeca singuri dacă originalitatea lui Socrate are de suferit prin comparație.

În *Oresteia*, Eschil denunță vanitatea și oroarea vendetei intrafamiliale; trilogia sa culminează printr-o celebrare a maiestății legii cetății care ia locul răzbunării personale. Dar el nu dezavuează niciodată principiul conform căruia „fiecare trebuie să sufere ceea ce a cauzat", principiu prezentat de cor ca un „decret" (θέσμιον) în *Agamemnon* (1564) și ca o „poveste de trei ori venerabilă" în *Chœphoroi* (T8 *supra*). În *Șapte contra Tebei*, pentru a justifica atacul condus de fratele ei ca răzbunare împotriva Tebei, Antigona invocă același principiu (1049–1050), fără să îi pună sub semnul întrebării validitatea: pur și simplu se îndoiește de oportunitatea sa în acest caz.

Acolo unde eșuează Eschil, nici Herodot nu are mai mulți sorți de izbîndă. Eroul său Pausanias (IX, 78–79) respinge cu indignare propunerea de a-l răzbuna pe Leonida batjocorind leșul lui Mardonios așa cum el și Xerxes îl batjocoriseră pe cel al eroului spartan. Dar care sînt motivele pentru care respinge această propunere? El susține (a) că necinstirea morților „li se potrivește mai degrabă barbarilor decît grecilor" și (b) că Leonida fusese deja răzbunat prin uriașele pierderi de vieți omenești suferite de către perși. Justețea răzbunării nu este negată în (a) și este presupusă în (b). La același autor, Xerxes (VII, 136), refuzînd să

treacă la represalii împotriva lui Sperthias şi Bulis pentru ceea ce le făcuse Sparta ambasadorilor săi, îşi explică gestul, arătînd că „el nu ar face exact ceea ce le reproşase spartanilor". De la această declaraţie remarcabilă[39] *s-ar putea* deduce principiile socratice II şi IV enunţate mai jos. Dar nu se întîmplă aşa. Nu găsim nici o aluzie la ideea că, de vreme ce nu poţi face tu însuţi ceea ce îi reproşezi altuia, *ca urmare* nu trebuie să răspunzi printr-o nedreptate la o nedreptate şi nici printr-un rău la un alt rău.

Un al treilea text care se pretează la o comparaţie ne este furnizat de Tucidide, în discursul trimişilor spartani la Atena în 425 î.Hr. Trupele lor grupate la Sphacteria, izolate acum, se află într-o situaţie disperată. De bine, de rău, s-a pus la cale un armistiţiu. Negocierile sînt în curs de desfăşurare. Iată aici pledoaria purtătorilor de cuvînt spartani:

T15 Tucidide, IV, 19.2–3: „Noi considerăm că marile duşmănii nu se rezolvă cel mai bine atunci cînd partea care a avut cel mai mult de cîştigat de pe urma războiului, înclinată spre răzbunare (ἀνταμυνόμενος)[40], îi impune celeilalte părţi o învoială în termeni inegali, ci mai degrabă atunci cînd, deşi cel victorios are şansa de a face exact acest lucru, totuşi, urmărind decenţa (πρὸς τὸ ἐπιεικές), se ridică mai presus în virtute (ἀρετῇ αὐτὸν νικήσας) pentru a oferi nişte termeni neaşteptat de moderaţi. Căci, dacă ceea ce datorează acum celălalt nu este răzbunare pentru ceea ce i s-a impus (ἀνταμύνασθαι ὡς βιασθείς), ci un răspuns pe măsura virtuţii (ἀνταποδοῦναι ἀρετήν), simţul ruşinii îl va face mai doritor să se supună învoielii."

Rugămintea lor se poate reformula astfel: Nu aplicaţi legea talionului de data aceasta, sau, mai bine, aplicaţi-o invers: acordaţi-ne posibilitatea de a răspunde la generozitatea, nu la nedreptatea voastră. În aceste condiţii, înfrîngerea ar putea fi suportabilă. Moderaţia voastră ar stîrni în noi ecourile cele mai bune, nu cele mai rele şi aţi avea în plus siguranţa unei păci durabile.

Din acest pasaj rezultă clar intuiţia unei modalităţi mai bune de a stinge un conflict de lungă durată. O modalitate mai bună din punct de vedere moral, desigur — poate şi mai prudentă, căci partea victorioasă ar avea mai multe de cîştigat asigurîndu-se încă o dată că învoiala va fi respectată decît de pe urma oricărui avantaj imediat pe care l-ar putea obţine. Dar există oare fie şi cel mai mic semn că spartanii şi chiar şi Tucidide, care în pasajul de mai sus le atribuie purtătorilor lor de cuvînt acest nobil sentiment, ar percepe însăşi injustiţea legii talionului? Din cîte văd eu, nu. A spune că, dacă te-ai abţine să tragi cele mai mari foloase de pe urma situaţiei avantajoase în care te afli în prezent, înfrînarea ta ar fi demnă de admiraţie şi ţi-ar fi şi utilă, nu este totuna cu a spune că, dacă ai prefera să nu faci acest lucru, ai comite o nedreptate.[41]

Ultimul meu candidat este personajul Ulise din piesa *Aiax* a lui Sofocle. Protagonistul acestei tragedii, un nebun stăpînit de o ură devastatoare împotriva lui Ulise, plănuise să îl supună unor chinuri lente pînă la moarte. Îi divulgase acest plan Atenei în auzul lui Ulise şi îşi reafirmase hotărîrea de a-l pune în aplicare deşi zeiţa îl rugase să se abţină. Ştiind aceste lucruri, Ulise nu se bucură de nenorocirile cărora le-a căzut acum pradă duşmanul său. Atunci cînd se refuză îngroparea lui Aiax, Ulise intervine pe lîngă Agamemnon pentru revocarea edictului:

T16 Sofocle, *Aiax*, 1332 şi urm.: „Ascultă-mă. În numele zeilor, nu îndrăzni / Atît de brutal să-l laşi pe acest om fără mormînt. / Nu lăsa violenţa să te domine / Cît să-l urăşti pe acest om atît de mult încît să încalci dreptatea. / Şi mie mi-a fost cel mai amarnic duşman... / Şi totuşi, deşi a fost toate aceste lucruri, / Nu l-aş dezonora astfel în schimb (οὐκ ἀντατιμήσαιμ' ἄν) încît să neg / Că a fost cel mai bun dintre noi cei care am fost la Troia, / În afara lui Achile... / Nu este drept să ofensezi un om bun / După moartea sa, chiar dacă îl urăşti."

Din punctul de vedere al propriei noastre moralităţi influenţate de creştinism, reacţia lui Ulise faţă de decăderea prietenului său, chiar dacă admirabilă, nu iese cu nimic din comun. Plasată în timpul şi spaţiul său însă, ea depăşeşte atît de mult orice am fi putut aştepta de la un om decent, încît o ia pe Atena prin surprindere. Ea se oferise să îi dea lui Ulise satisfacţia de a asista la spectacolul unui Aiax abandonat într-o stare jalnică, crezînd că favoritului ei îi va face plăcere să îşi vadă doborît rivalul, cîndva atît de puternic. Ea îl întreabă pe Ulise:

T17 *Ibid.* 79: „Cînd este rîsul mai dulce decît atunci cînd rîdem de duşmanii noştri?"[42]

Atunci cînd el îi respinge oferta sîntem înclinaţi să cădem de acord cu Albin Lesky: în această situaţie „omul o depăşeşte în măreţie pe zeiţă"[43].

Putem spune atunci că ceea ce vedem aici este un om care a ajuns să înţeleagă că însăşi răzbunarea este un act nedrept? Nu, nu putem. Ceea ce vedem este un om cu o excepţională statură morală, care îşi dă seama că aplicarea legii talionului în cazul de faţă — refuzîndu-se îngroparea (împotriva legii divine) a acestui bărbat (cel mai bun dintre achei după Achile) — ar fi un act nedrept.[44] Ceea ce nu vedem este un om care ar avea scrupule faţă de aplicarea acestui principiu în orice situaţie şi împotriva oricărei persoane. În alte părţi ale piesei, Ulisele lui Sofocle acceptă aplicarea legii talionului ca o banalitate morală. El remarcă într-un alt context:

T18 *Ibid.*, 1322–3: „Dacă a răspuns cu o insultă la o altă insultă îl voi ierta."

Ulise nu a ajuns încă să înțeleagă că însuși principiul talionului este eronat, nefiind un principiu al dreptății, ci al nedreptății. Și nici poetul în numele căruia vorbește nu a înțeles acest lucru.

Dacă ne întoarcem la o scenă anterioară, aproape de începutul piesei, cînd decretul lui Agamemnon nu tulburase încă apele, și ne întrebăm cum explică Sofocle noblețea plină de puritate a reacției nevindicative a lui Ulise față de starea dușmanului său lovit, putem spune, din cîte îmi dau eu seama, că poetul vrea ca noi să o percepem înrădăcinată nu în simțul dreptății, ci al compasiunii. El evocă ceea ce am simți cu toții față de un seamăn de-al nostru dacă am fi atinși de sentimentul propriei noastre slăbiciuni, al propriei noastre imposibilități de a lupta împotriva destinului implacabil:

T19 *Ibid.*, 119–126: Atena: „Iată aici un om care avea o judecată fără cusur, care n-a fost niciodată întrecut în acțiune și care se adapta împrejurărilor. Ai cunoscut vreodată unul mai bun ca el?“[45]

Ulise: „Nici unul. Și de aceea, deși îmi e dușman, îi deplîng nenorocirea[46], acum că a căzut pradă unei sorți crude. Nu mă gîndesc la chinul lui mai mult ca la al meu, văd în ce stare ne aflăm de fapt cu toții. Trăim și totuși nu sîntem mai mult decît niște fantome, niște umbre fără greutate.“

Acesta este tonul din Pythica a VIII-a:

T20 Pindar, *Pythica* VIII, 95: Ființe efemere. Ce înseamnă a fi sau a nu fi? Omul este o umbră într-un vis.

Este și tonul lui Solon din Herodot, atunci cînd exclamă: „Omul nu este decît vicisitudine“[47]. Vechi cît *Odiseea*, acest ton se întîlnește în Cartea XVIII, în cugetarea sumbră a lui Ulise (v. 130–137) pe tema „Pămîntul nu naște nici o ființă mai firavă decît omul“. Încărcătura morală a acestui sentiment o percepem după masacrul pețitorilor din Cartea XXII. Atunci cînd Eurycleia scoate un chiot de satisfacție a răzbunării la vederea sîngelui vărsat în sala de bachete, Ulise o dojenește cu asprime:

T21 *Odiseea*, XXII, 411–12: „Ține-ți bucuria pentru tine, bătrîno. Taci din gură. Nu striga. Este o lipsă de pietate să exulți la vederea unor cadavre.“[48]

Cu mai mult succes decît Pindar sau Homer, Sofocle reușește să distileze terapia morală din simțul amărăciunii omului. El ne dezvăluie cum poate aceasta să curețe inima de otrăvurile ciudei și ale urii. Dar o dată ce a făcut acest lucru, încă nu ne este clar: A văzut el oare că legea talionului este o eroare, iar dreptatea pe care o implică — o iluzie? Aici trebuie să răspundem că nici măcar nu a fost preocupat de această problemă. Așadar, ne vom întoarce la Socrate, care și-a pus problema și a și ajuns la un răspuns.

III

Raționamentul care l-a condus la acest răspuns este expus în acel scurt fragment din *Criton* (48b-c)[49] care deschide dezbaterea în care Socrate își justifică decizia de a rămîne la închisoare și de a-și aștepta execuția. El numește această parte a deliberării sale ἀρχή, „punctul de pornire" sau, cum s-ar spune, citind metafora pe dos, fundamentul. Acesta cuprinde cinci principii enumerate într-o succesiune rapidă:

T22 *Criton*, 48b4-c9:

I. „Nu trebuie niciodată să facem o nedreptate (οὐδαμῶς δεῖ ἀδικεῖν)."
II. „Prin urmare, nu trebuie niciodată să răspundem la o nedreptate cu o altă nedreptate (οὐδαμῶς δεῖ ἀνταδικεῖν)."
III. „Nu trebuie niciodată să facem rău (κακουργεῖν) [cuiva][50]."
IV. „Prin urmare, nu trebuie niciodată să răspundem [cuiva] la rău cu rău (ἀντικακουργεῖν)."
V. „A-i face rău unei ființe omenești nu diferă de a o nedreptăți (τὸ γὰρ κακῶς ποιεῖν τοὺς ἀνθρώπους τοῦ ἀδικεῖν οὐδὲν διαφέρει)."

Dintre aceste cinci principii, cele care ar avea efectul cel mai puternic asupra cititorilor lui Platon sînt Principiile II și IV. Grecii ar vedea aici un conațional amputînd din moralitatea lor o porțiune vitală. Socrate este pe deplin conștient de acest lucru, de vreme ce, după ce își expune toate cele cinci principiile, își focalizează tirul exact asupra acestora două:

T23 *Criton*, 49c10-d5[51]: „Prin urmare, nu trebuie niciodată să răspundem la o nedreptate cu o altă nedreptate [Principiul II] sau să-i facem rău vreunei ființe omenești (οὐδένα ἀνθρώτων), indiferent ce vom fi suferit din cauza sa [Principiul IV]. Și ai grijă, Criton, ca nu cumva, căzînd de acord cu acest lucru, să îl îndeplinești contrar adevăratei tale opinii (παρὰ δόξαν). Căci puțini sînt aceia care cred sau vor crede acest lucru. Iar între cei care cred și cei care nu cred nu poate exista o dezbatere în comun (οὐκ ἔστι κοινὴ βουλή). În mod necesar, ei vor trebui să se disprețuiască reciproc atunci cînd își vor examina deliberările."[52]

Socrate nu mai susține nicăieri ceea ce declară aici despre nici o altă părere pe care și-o exprimă la Platon: cu oamenii care au o opinie diferită de a sa în legătură cu aceste două principii care enunță interzicerea aplicării legii talionului el va fi incapabil să „dezbată în comun" vreun lucru. Vrea el oare să spună că această neînțelegere ar antrena o întrerupere totală a comunicării? Nu. Socrate nu spune că nu poate *discuta în contradictoriu* cu cineva care respinge Principiile II și IV. Evident că poate: asta și face, din belșug, atunci cînd discută cu Polos, Callicles,

Trasymachos şi cine ştie cu mai cîţi. Dar ceea ce *spune* este destul de grav: dacă nu se poate ajunge la o înţelegere asupra acestor două principii, nu poate avea loc o *deliberare* în comun: prăpastia creată de această neînţelegere va rămîne de netrecut atunci cînd va fi vorba să se ia o decizie în legătură cu ce trebuie făcut. Nu voi putea urmări în această carte consecinţele politice ale acestei remarce.[53] Trebuie să mă concentrez aici asupra Principiilor II şi IV ca norme ale acţiunii personale în cadrul limitelor fixate pentru individ de legea publică.[54]

Deşi aceste două principii marchează despărţirea lui Socrate de moralitatea stabilită, ele dau socoteală ele însele de această despărţire. Fiecare derivă dintr-unul sau mai multe principii din grupul celor cinci. Principiul II derivă direct şi exclusiv din Principiul I.

I. Nu trebuie niciodată să facem o nedreptate. *Ergo:*
II. Nu trebuie niciodată să răspundem la o nedreptate cu o altă nedreptate.

Din propoziţia care afirmă că trebuie să ne abţinem să facem o nedreptate în orice situaţie, oricare ar fi aceasta (să nu o facem „niciodată"), Socrate deduce direct că trebuie să ne abţinem să o facem în situaţiile speciale în care *noi* înşine am fost victimele nedreptăţii. Pentru a deriva Principiul IV, el utilizează din nou Principiul I, de data aceasta în conjuncţie cu V:

V. A-i face un rău unei fiinţe omeneşti este acelaşi lucru cu a o nedreptăţi pe acea persoană.

Şi de vreme ce

I. Nu trebuie niciodată să facem o nedreptate,

rezultă din acest principiu, în conjuncţie cu Principiul V, că

III. Nu trebuie niciodată să-i facem rău vreunei fiinţe omeneşti. *Ergo:*
IV. Nu trebuie niciodată să răspundem la rău prin rău.

Din propoziţia conform căreia trebuie să ne abţinem să-i facem cuiva rău în orice situaţie, oricare ar fi aceasta (să nu o facem „niciodată"), el deduce, ca şi mai sus, că nu trebuie să o facem atunci cînd ni s-a făcut un rău.

Importanţa covîrşitoare a Principiului I în acest raţionament este probabil deja evidentă: el reprezintă singura premisă de la care derivă Principiul II şi este apoi din nou utilizat pentru derivarea Principiului IV, în conjuncţie cu următoarea premisă, Principiul V. Cum ar justifica-o Socrate pe aceasta din urmă? Ce motiv ne-ar da pentru a ne convinge

că a-i face cuiva un rău[55] nu diferă cu nimic de a-i face acelei persoane o nedreptate? Nu găsim un răspuns pe deplin satisfăcător la această întrebare nicăieri în dialogurile socratice ale lui Platon. Socrate se apropie cel mai mult de confruntarea cu această problemă în acel pasaj din *Republica* I în care respinge ideea convențională că dreptatea constă în a face bine prietenilor *și* rău dușmanilor (335a8–10). Pentru a respinge cel de-al doilea termen al acestei conjuncții, Socrate alege să vorbească despre ceea ce consideră el a fi cel mai mare rău care i se poate face unei ființe omenești — periclitarea dreptății acelei persoane — și susține *imposibilitatea* următoarei relații: dreptatea unei persoane nu poate produce nedreptatea unei alte persoane — nu mai mult decît poate căldura dintr-un lucru să producă frigul într-alt lucru sau decît poate uscăciunea unui lucru să producă umezeala unui alt lucru (335b-d). Valoarea acestor analogii rămîne problematică.[56] Și chiar dacă validitatea acestui raționament ar fi recunoscută în cazul în care răul vindicativ ar periclita dreptatea dușmanului, nu se arată clar cum se aplică mai departe raționamentul: dacă omul drept nu poate periclita dreptatea unui alt om, cum poate decurge de aici că nici nu ar putea să îi facă rău altuia într-unul din nenumăratele moduri în care poți să-i faci rău unui dușman *fără* să periclitezi dreptatea dușmanului? Singurul lucru care reiese clar din acest pasaj — și cu el trebuie să ne mulțumim — este intuiția lui Socrate că bunătatea cu adevărat morală este incapabilă de a cauza un rău intenționat celorlalți, fiindcă această bunătate este inerent benefică; radioasă în acțiunea ei, această bunătate li se transmite spontan celor care vin în contact cu ea, avînd întotdeauna un efect benefic și nu unul nociv, astfel încît ideea că un om drept ar putea nedreptăți pe cineva, dușman sau prieten, este de neconceput. Această viziune a bunătății neabătut benefice guvernează la un nivel atît de profund gîndirea lui Socrate, încît el o aplică pînă și naturii divine: ea îl conduce la propunerea unui nou concept de zeu, imaginat ca o ființă care nu poate cauza decît binele, niciodată răul.[57] Să acceptăm deci ca atare această viziune, ca o intuiție puternică, bazată însă pe un fundament argumentativ rămas neclar în prezentarea făcută de Platon gîndirii socratice.[58]

În consecință, justificarea refuzului socratic al legii talionului trebuie să se bazeze în întregime pe Principiul I. Pornind exclusiv de la acesta, fără să apeleze la vreo altă considerație de orice tip, Socrate deduce interdicția de a se răspunde la nedreptate prin nedreptate din Principiul II și, totodată, decide extirparea chirurgicală a acelei tumori maligne din moralitatea tradițională care iese la iveală în acțiuni precum genocidul pe care Atena era pe cale să îl provoace la Mytilene și precum cele pe

care le-a provocat apoi, cînd războiul părea să nu mai ia sfîrşit, la Scione, Torone şi Melos.[59] Se vede clar că Platon era conştient de importanţa Principiului I din felul în care ne conduce la el în textul din *Criton* imediat premergător fragmentului citat mai sus ca T22.[60] Un întreg paragraf îl dedică introducerii, formulării şi reformulării acestui principiu de nu mai puţin de trei ori[61], amintindu-i lui Criton că ei căzuseră adesea de acord asupra lui în trecut şi că el nu putea reveni asupra lui tocmai acum numai şi numai fiindcă, susţinîndu-l, avea să moară.

Cum ar trebui atunci să interpretăm expresiile modale pe care le foloseşte Socrate în primele două dintre cele trei enunţuri ale Principiului I din acel paragraf?

> T24 *Criton*, 49a4-b6: „Spunem că sub nici o formă nu *trebuie* să facem intenţionat o nedreptate (ἑκόντας ἀδικητέον)? Sau că *putem* face o nedreptate într-un anumit fel dar nu şi în alt fel (τινὶ μὲν ἀδικητέον τρόπῳ τινὶ δ' οὔ)? Sau că a face o nedreptate nu este niciodată nici bine, nici nobil (οὔτε ἀγαθὸν οὔτε καλόν), aşa cum am căzut adesea de acord în trecut?"

În preambulul unei dezbateri morale ar fi firesc să interpretăm aceşti operatori modali ca reprezentînd pe de o parte „necesitatea" sau „datoria" obligaţiei morale şi pe de altă parte „posibilitatea" acceptabilităţii morale. Trebuie să ne opunem însă acestei interpretări, care ar fi prea restrînsă: ea nu ne-ar dezvălui decît o parte din sensul intenţionat de Socrate. Căci el nu spune doar că, dacă o acţiune presupune comiterea unei nedreptăţi, atunci ea este interzisă din punct de vedere moral în orice circumstanţe. Aceasta ar fi deja o afirmaţie foarte pretenţioasă, însă Socrate cu siguranţă că vrea să spună mult mai mult decît atît. Căci el merge mai departe şi întreabă, reformulînd întrebarea iniţială, „Sau că a face o nedreptate nu este niciodată nici *bine*, nici nobil — οὔτε ἀγαθὸν οὔτε καλόν[62]?" Dintre aceste două adjective, ἀγαθὸν şi καλόν, cel de-al doilea este cel folosit în mod normal pentru a exprima ceea ce este corect ca atare din punct de vedere moral. Utilizarea primului adjectiv este mult mai largă — tot atît de largă ca şi cea a cuvîntului „bine" (*good*), acoperind tot evantaiul de valori — altfel spus, nu numai valorile morale, ci şi cele hedoniste, economice, politice, psihologice, fiziologice şi de oricare altă natură.

Acestea fiind zise, devine foarte evident că există situaţii în care făcîndu-i cuiva o nedreptate putem culege o recoltă bogată de bunuri nonmorale: putem cîştiga o sumă uriaşă de bani, ne putem realiza un vis foarte vechi, îi putem îndeplini dorinţele cele mai scumpe unui prieten foarte drag; în situaţia lui Socrate, miza ar fi să se salveze de la moarte.[63]

Spunînd că nu este niciodată *bine* să comiți o nedreptate și făcînd din acest precept motivul pe care își fundamentează despărțirea de moralitatea acceptată, Socrate probabil utilizează cuvîntul în sensul său cel mai larg. El vrea cu siguranță să spună: „Dacă o acțiune de-a ta îl va nedreptăți pe altul, atunci este rău pentru tine, cel care o comiți, atît de rău, încît nici un alt bine pe care ți-l oferă nu ar putea compensa răul pe care ți l-a produs. Dacă orice alt lucru pe care îl consideri de valoare — plăcerea, confortul, siguranța, părerea bună a semenilor tăi, afecțiunea celor dragi, propriul tău instinct de conservare — ți-ar cere să faci un act de nedreptate, simplul fapt că acesta este un lucru nedrept ți-ar da un motiv decisiv și implacabil de a te abține. Chiar dacă ai avea de cîștigat o lume întreagă nedreptățind alte persoane, trebuie să te abții. Viața însăși nu ar fi bună dacă nu ți-ai putea-o păstra decît nedreptățindu-l pe altul."

Comparați aceste rînduri cu afirmația lui Thoreau: „Dacă i-am smuls o scîndură unui om care se îneca, trebuie să i-o înapoiez, chiar și cu prețul de a mă îneca eu însumi." Și aici forța expresiei modale este probabil aceeași. Dacă ar fi să considerăm că expresia lui Thoreau „trebuie să i-o înapoiez" nu înseamnă nimic altceva decît „mi se impune din punct de vedere moral să i-o înapoiez", i-am aplatiza dictonul, i l-am banaliza. Căci atunci consecința ar decurge cu o evidență seacă din antecedent. Cine s-ar opune ideii că am obligația morală să repar un act imoral care este pe cale să coste viața unui alt om? Dar Thoreau nu ne cere să susținem o platitudine morală. El vrea să ne vadă optînd pentru cea mai dificilă alegere pe care ni s-ar putea cere vreodată să o facem. Socrate ne pretinde și el același lucru — să recunoaștem nu numai validitatea exigenței enunțate în Principiul I, aplicată în cazul nostru, ci și suveranitatea ei față de toate celelalte exigențe. Cum ar justifica Thoreau acel puternic „trebuie" din dictonul său nu este problema noastră: transcendentalismul său s-ar îndepărta foarte mult de eudaimonismul lui Socrate, care este tot ceea ce ne interesează pe noi aici; Principiul I decurge imediat din supunerea lui Socrate față de Suveranitatea Virtuții și, totodată, față de interpretarea pe care o dă eudaimonismului. Aceasta ne aduce în straturile cele mai adînci ale teoriei sale etice. Pentru a o putea înțelege, va trebui să explorăm concepția sa despre relația dintre virtute și fericire — tema capitolului 8.

FERICIRE ŞI VIRTUTE ÎN TEORIA MORALĂ A LUI SOCRATE[1]

I. — Traducerea termenilor *aretē* şi *eudamonia*

Termenii cheie din acest titlu ridică probleme de traducere. În ce priveşte interpretarea lui *aretē* ca „virtute" nu mai trebuie să insist, căci oricare ar fi utilizarea generală a acestui cuvînt, faptul că Socrate îl foloseşte pentru a desemna exact ceea ce înţelegem noi prin virtute morală s-a dovedit fără îndoială clar de-a lungul volumului de faţă. Orice dubiu care ar mai putea plana asupra acestui punct în mintea cititorilor mei poate fi risipit arătîndu-se că, ori de cîte ori Socrate aduce conceptul general sub lupa analizei — ca atunci cînd dezbate în *Protagoras* sau în *Menon*[2] capacitatea noastră de a învăţa *aretē* de la altcineva — el presupune, fără să mai argumenteze, că singurii[3] săi constituenţi sau singurele „părţi" (μόρια[4], μέρη[5]) reprezintă cinci calităţi care sînt, incontestabil, termenii greceşti ai elogiului moral prin excelenţă: *andreia* („bărbăţia", „curajul"), *sōphrosynē* („temperanţa", „moderaţia"), *dikaiosynē* („dreptatea", „îndreptăţirea"), *hosiotēs* („pietatea", „sfinţenia"), *sophia* („înţelepciunea")[6].

Interpretarea termenului *eudaimonia* ca „fericire" ridică mai multe probleme. Cercetători de marcă ai operei lui Aristotel, cum sînt Ross[7] şi Ackrill[8], au afirmat că o traducere mai potrivită ar reprezenta-o cuvîntul „bunăstare" (*well-being*). Dar în propriile traduceri la *Etica nicomahică* (la care mă voi referi mai jos prin abrevierea *E.n.*), ambii autori[9] preferă totuşi să utilizeze termenul „fericire" (*happiness*). Şi nici nu este greu să ne dăm seama de ce vor şi de ce sînt nevoiţi să facă acest lucru. „Bunăstare" nu are forme adjectivale sau adverbiale. Acest amănunt le poate părea minor traducătorilor fără experienţă practică, filozofilor care comentează dogmatic despre cum trebuie să îşi rezolve

ceilalți problemele. Cu totul altfel stau lucrurile dacă sîntem puși în fața dificultăților, încercînd să găsim, expresie de expresie, formule echivalente care să reproducă fidel atît structura propozițiilor, cît și sensul originalului grecesc. În plus, „bunăstare" mai prezintă un handicap suplimentar: el este un compus rigid, livresc, lipsit de flexibilitatea și grația pe care le manifestă cuvintele vii ale unei limbi naturale într-o largă diversitate de contexte. *Eudaimonia* se potrivește perfect atît limbii grecești vorbite pe stradă sau farselor lui Aristofan, cît și, nu mai puțin perfect, celor mai exaltate pasaje de tragedie. Nici chiar extazul nu scapă ariei semantice a acestui cuvînt, precum în imnul de slavă din *Bacantele*:

T1 Euripide, *Bacantele* 72–3: O, binecuvîntat (*makar*) acela care, fericit (*eudaimōn*) să știe riturile zeilor, trăiește în sfințenie...

și în epifania din *Phaidros*:

T2 *Phaidros*, 250b-c : „O frumusețe radioasă ni s-a dezvăluit privirii atunci cînd, împreună cu fericitul (*eudaimoni*) cor am zărit acea priveliște și acea viziune binecuvîntată (*makarian*) și am celebrat acel ritual pe care îl putem numi, cu tot respectul, cel mai binecuvîntat (*makariotatēn*) dintre toate."[10]

Eudaimōn atinge cu ușurință cele mai înalte registre de intensitate, la același nivel cu *makar*, *makarios*, acordîndu-se cu acestea în tonalitate și rezonanță, evocînd o fericire atît de minunată, încît nici chiar zeii nu și-ar putea dori ceva mai bun pentru ei înșiși[11], iar noi, la rîndul nostru, nu le-am putea cere acestora un dar mai mare:

T3 Aristotel, *E.n.*, 1097b11–13: Dacă există vreun dar făcut de zei oamenilor, este rezonabil să considerăm *eudaimonia* ca fiind dată de zei. Dintre toate lucrurile omenești, acesta este cel mai potrivit să ne vină de la zei, căci este cel mai bun.

Care ar fi atunci obiecția la traducerea „fericire" a termenului *eudaimonia*? Ce anume din semnificația termenului modern îl descalifică pentru rolul de echivalent al celui grecesc? Iată definiția dată în dicționarele noastre cuvîntului „fericire" (*happiness*):

T4 *O.E.D.* (cel de-al doilea dintre cele trei sensuri menționate, singurul relevant aici): starea mentală de satisfacție plăcută care rezultă ca o consecință a unui succes sau ca urmare a obținerii a ceea ce este considerat bun.
Webster's Dictionary: o stare de bine și de satisfacție plăcută.

Două trăsături ale conceptului sînt recunoscute în ambele definiții: una subiectivă (satisfacția plăcută sau mulțumirea) și una obiectivă (obținerea binelui, bunăstarea). Dar în timp ce în *O.E.D.* fericirea este identificată cu prima dintre aceste trăsături și doar accidental legată de

cea de-a doua (fericirea *este* starea mentală plăcută, ea *rezultă din* obținerea a ceea ce este considerat bun), în *Webster's Dictionary* cei doi factori sînt conjugați și merg în paralel. Să discutăm acum principala obiecție care se ridică la traducerea termenului *eudaimonia* prin „fericire": „Deși «fericirea» desemnează o stare afectivă, diferită de «plăcere» doar prin faptul că prima sugerează permanență, profunzime și seninătate, Aristotel insistă asupra ideii că *eudaimonia* este un fel de activitate.[12]" Adevărat, dar ce ne dovedește acest lucru? Că termenul *eudaimonia* poate fi folosit pentru a desemna acele activități care aduc fericire oamenilor, dar nu și că așa trebuie neapărat folosit. Că acest lucru nu este obligatoriu rezultă clar din faptul că hedoniștii greci nu dau dovadă de nici o ezitare atunci cînd numesc *eudaimonia* ceea ce ei consideră a fi bun pentru om:

T5 Epicur, *apud* Diogene Laertius X, 122: Trebuie să studiem lucrurile care produc *eudaimonia*, căci atunci cînd aceasta este prezentă, avem totul; cînd este absentă, facem totul pentru a o obține.

Dar, în timp ce pentru Aristotel acest scop reprezintă o activitate, pentru Epicur el înseamnă plăcere și absența durerii. Astfel, considerînd hedonismul o greșeală, faptul că folosim cuvîntul *eudaimonia* pentru a denumi „fericirea" nu ne va scuti de această greșeală; dacă teoria noastră o cere, putem utiliza εὐδαιμονία aproximativ în același sens în care este folosit termenul „fericire" (*happiness*) în *O.E.D.* Dacă interpretarea pe care o dă Aristotel termenului *eudaimonia* implică o semnificație mai apropiată de uzul normal din limba greacă decît interpretarea lui Epicur (așa cum cu siguranță stau lucrurile[13]), diferența de sens dintre *eudaimonia* și „fericire" în utilizarea lor normală tot nu ar fi mai mare decît aceea dintre cele două definiții diferite ale „fericirii" (*happiness*) din cele mai importante dicționare ale limbii engleze. Iată deci un motiv serios pentru a păstra traducerea tradițională, cu o singură condiție: să avem în vedere că, în utilizările sale preteoretice, *eudaimonia* pune un accent mai mare asupra factorului obiectiv din definiția „fericirii" decît termenul modern.

II. — Cele trei poziții eudaimoniste

Putem trece acum la introducerea principiului pe care îl voi numi „axioma eudaimonistă" și care, o dată enunțat de Socrate, avea să devină fundamental pentru aproape toți moraliștii următori din perioada Antichității clasice. Conform acestui principiu, fericirea este dorită de

către toate ființele omenești ca ultim scop (*telos*) al actelor lor raționale.[14] Cel mai bun indiciu pentru descifrarea acestei afirmații îl găsim într-o remarcă din Platon pe care oricare moralist grec ar aplauda-o:

> T6 Platon, *Banchetul*, 205a2–3: „Pe cel care dorește să fie fericit este inutil să-l mai întrebi: «din ce motiv (ἵνα τί) vrea el să fie fericit?» Acest răspuns pare să aibă deja finalitate (ἀλλὰ τέλος δοκεῖ ἔχειν ἡ ἀπόκρισις)."

În dialogul imaginat aici, A îl întreabă pe B: „Care este motivul pentru care faci *x*?" și dacă B îi răspunde: „Pentru că astfel voi obține *y*", A continuă tirul întrebărilor pînă cînd B răspunde: „Fiindcă mă va face fericit", după care interogatoriul încetează: reluarea lui nu mai are nici un sens. Așadar, a spune că fericirea este „τέλος-ul tuturor acțiunilor noastre"[15] nu înseamnă a spune că aceasta este ceea ce gîndim întotdeauna sau adesea atunci cînd alegem ce să facem în viața noastră de zi cu zi, ci doar că acesta este ultimul motiv pe care l-am putea enunța în cazul cînd sîntem presați să declarăm de ce am ales să facem un lucru — singurul motiv care, o dată declarat, ar face inutilă oricare altă întrebare pusă pentru aflarea acestor motive[16].

Așa stînd lucrurile, întrebarea „De ce trebuie să fiu moral?", pe care unii moraliști moderni ar putea-o considera tendențioasă pentru faptul că se bazează în mod pervers pe reducerea moralității la interes[17], este o întrebare cu totul potrivită și inevitabilă pentru toți filozofii greci preocupați de morală, cea mai presantă dintre toate chestiunile cu care trebuie să se confrunte. Aceasta este problema pe care se fundamentează diferențele care îi despart. Ei sînt de acord că răspunsul corect este: „Deoarece o conduită morală îmi oferă cele mai bune perspective de fericire", dar nu sînt de acord asupra motivației acestui răspuns — se diferențiază radical unul de celălalt în privința relației dintre virtute și fericire:

(1) Pentru unii, relația este pur instrumentală; ei afirmă că virtutea este dezirabilă doar ca un mijloc instrumental[18] de a ajunge la fericire, în nici un caz pentru ea însăși.

(2) Pentru alții, relația este constitutivă, dar numai parțial; ei afirmă că virtutea este principalul, dar nu unicul, lucru dorit pentru el însuși.

(3) Pentru ceilalți, care merg mai departe în aceeași direcție, relația este constitutivă *in toto*: pentru ei virtutea *este* fericire — singurul lucru care face viața bună și satisfăcătoare.

Poziția (1) este susținută de unul dintre tovarășii cei mai apropiați ai lui Socrate, Aristip[19], și, după el, de Epicur și de numeroșii săi adepți.

Identificînd fericirea cu plăcerea și absența durerii, ei afirmă că virtutea ar trebui preferată viciului fiindcă, și numai fiindcă, dintre cele două, prima va aduce cel mai probabil beneficii hedoniste. Această identificare a fericirii (sau a „binelui"[20]) cu plăcerea Socrate o atacă în termenii cei mai duri în *Gorgias*. El argumentează că ea ar putea[21] autoriza o viață obscenă a satisfacțiilor egoiste — viața unui Ganimede (494e). De vreme ce teoria morală pe care o voi explora în acest capitol este chiar aceea pe care Socrate o susține în *Gorgias*[22] (în concordanță cu ceea ce spune în fiecare dialog socratic[23]), o teorie opusă identificării binelui cu plăcerea[24], trebuie să concluzionăm că, orice altceva va fi fost sau nu va fi fost Socrate, cu siguranță că nu a fost hedonist[25].

Poziția (2) este cea a lui Aristotel și Platon. A durat o bună bucată de vreme pentru ca cercetarea filozofică să ajungă să înțeleagă acest lucru. În prima parte a secolului nostru, vîrfurile erudite ale școlii de la Oxford înclinau foarte tare să creadă, ba unii erau chiar pe deplin încredințați, că, dacă Platon și Aristotel au fost eudaimoniști, atunci ar trebui să fi fost și utilitariști: H.A. Prichard, un kantian devotat, apăra acest punct de vedere cu toată convingerea.[26] Ceea ce nu au reușit nici el, nici ceilalți să înțeleagă este următorul lucru: cum era posibil ca Platon și Aristotel să susțină că toate lucrurile sînt alese în vederea fericirii *și, totodată,* că unele lucruri sînt alese pentru ele însele, adică exact ceea ce spune Aristotel cu următoarele cuvinte:

> T7 *E.n.*, 1097b1–5: [Fericirea] o alegem totdeauna pentru ea însăși, niciodată pentru altceva. Dar onoarea, plăcerea, inteligența și oricare virtute le alegem într-adevăr pentru ele însele — căci, chiar dacă nu ar rezulta nimic din ele, tot le-am alege pe fiecare — dar le alegem și pentru fericire.

Este posibil ca Aristotel să susțină în mod coerent că ceva poate fi dorit pentru el însuși și totodată în vederea unui alt lucru? Cu siguranță că da, iar dacă aceasta i-a scăpat unui aristotelian atît de important precum Ross[27] e numai fiindcă, intimidat de dogmele filozofice care prevalau în epocă, el nu a dat atenția cuvenită faptului că, pentru Aristotel, fericirea constă în lucruri bune, precum cele numite în T7 — de fapt ea nici nu *este* nimic mai mult decît aceste lucruri bune:

> T8 *Magna Moralia*, 1184a26–29: Căci fericirea este compusă din anumite lucruri bune. Căci nu este nimic altceva decît acestea, distinctă de ele: ea *este* chiar aceste lucruri.[28]

Este posibil ca dubiul care planează asupra autenticității lucrării *Magna Moralia* să îl fi determinat pe Ross[29] să ezite să ia acest text în serios. Cu toate acestea, el ar fi putut reține aceeași idee dintr-un pasaj

din *Etica nicomahică*, care fusese înțeles și comentat corect deja de multă vreme:

> T9 *E.n.*, 1144a1–6: [Despre σοφία și φρόνησις] să spunem mai întîi că merită alese pentru ele însele — așa cum ar trebui să fie... chiar dacă nici una dintre ele nu produce nimic, căci sînt virtuți. Dar apoi [să observăm] că ele produc ceva, deși nu în felul în care medicina produce sănătate: σοφία produce fericire în felul în care o face sănătatea.[30] Căci fiind o parte (μέρος) a întregii virtuți ea aduce fericire prin însăși posedarea și practicarea sa.[31]

Așa cum au remarcat Stewart[32] și Greenwood[33], acest text ne arată cum anumite lucruri pot fi dezirabile atît pentru ele însele, cît și pentru fericire: fiindcă ele sînt „părți componente" (Greenwood), „elemente constitutive" (Stewart) ale fericirii pe care se spune că o „produc".

Există vreo dificultate în înțelegerea acestei relații? Să presupunem că îmi place foarte mult *andante*-le unei simfonii de Beethoven. Dacă aceasta ar fi singura parte a simfoniei care s-ar fi păstrat, aș asculta-o „pentru ea însăși". Dar, din fericire, am la dispoziție toată simfonia și o apreciez în întregime. În consecință, atunci cînd ascult *andante*-le, o fac în același timp pentru el însuși și pentru întreaga suită ordonată de mișcări cărora le aparține. Acesta este modul în care concepe Aristotel relația dintre virtute și fericire[34], cu excepția faptului că relația pe care o are el în vedere este multidimensională, sincronică și totodată diacronică, iar virtutea este numai una dintre „părțile" fericirii, fiecare dintre ele putînd fi dorită atît pentru ea însăși, cît și pentru întreg. Să luăm deci cazul temperanței. Conform lui Aristotel, ar trebui să alegem temperanța atît pentru ea însăși (temperanța este καλόν), cît *și* pentru plăcere (din practicarea acelei virtuți obținem o plăcere specială pe care nu am putea obține-o în nici un alt mod), *și* pentru sănătate (satisfacerea temperată a nevoilor de hrană și băutură este esențială pentru sănătate), *și* pentru onoare (dacă trăim printre oameni sensibili din punct de vedere moral le cîștigăm stima prin temperanța noastră), *și* pentru fericire, care constă din toate aceste „părți" ale sale și din multe altele.[35]

Perspectiva lui Platon asupra fericirii, expusă în *Republica* II–X și în *Philebos*, nu se conturează la fel de complet și de explicit precum în lucrările lui Aristotel. Spre deosebire de acesta, Platon nu utilizează niciodată terminologia „părți/întreg" pentru a defini relația dintre bunurile cu valoare intrinsecă și fericire. Nici nu spune că lucrurile bune ar fi dorite atît pentru ele însele, cît și pentru fericire. Dar ceea ce spune într-adevăr poate fi turnat în mare măsură într-un tipar foarte asemănător cu cel al lui Aristotel. Ideile esențiale în sprijinul demon-

straţiei mele reies suficient din trihotomia bunurilor cu care Glaucon îşi începe discursul din *Republica* II (357b–358a):

(a) Bunuri dezirabile doar pentru ele însele. Exemplu: plăcerea nevinovată.

(b) Bunuri dezirabile atît pentru ele însele, cît *şi* pentru ceea ce implică ele. Exemplu: gîndirea, văzul, sănătatea; dreptatea (şi, în consecinţă, toate virtuţile).

(c) Bunuri dezirabile numai pentru ceea ce implică ele. Exemplu: antrenamentul fizic, tratamentul medical, cîştigarea banilor.

Bunurile încadrate în clasa (c) sînt dezirabile doar pentru obţinerea celor din clasele (a) şi (b). De vreme ce trihotomia este exhaustivă, rezultă că toate acele lucruri bune care ne fac fericiţi trebuie încadrate într-una din aceste două clase. Aşadar, fiecare dintre bunurile cuprinse în (a) şi (b) trebuie să intre în componenţa fericirii, căci aceasta este singura modalitate prin care pot fi dorite atît pentru ele însele (aşa cum se spune că sînt dorite), cît şi pentru fericire (aşa cum trebuie să fie dorite, căci, după cum am văzut în T6 *supra*, fericirea este „cea care pune capăt raţionamentului" — motivul final pentru care este dorit orice lucru, prin urmare, motivul final pentru care sînt dorite plăcerea, sănătatea, gîndirea, virtutea sau orice altceva).

Poziţia (3), conform căreia virtutea este singurul constituent al fericirii — adică virtutea *înseamnă* fericire, întreaga fericire — a fost susţinută de acel ciudat personaj, Antistene, strămoşul cinismului, unul dintre cei mai apropiaţi prieteni şi colaboratori ai lui Socrate[36], şi a fost ulterior apărată nu numai de cinici — excentricii hippy ai Antichităţii clasice — ci şi de o altă sectă filozofică ultrarespectabilă şi incomparabil mai numeroasă şi mai influentă, cea a stoicilor[37]. Despre conţinutul doctrinei lui Antistene nu ştim decît foarte puţin. Dar dispunem de o indicaţie în ce priveşte orientarea sa generală, constînd într-o maximă pe care i-o atribuie Diogene Laertius (VI.3): „Aş prefera să înnebunesc decît să am experienţa plăcerii" (ἔλεγέ τε συνεχές „μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην")[38]. Din identificarea virtuţii cu fericirea, un eudaimonist ar deduce inevitabil, aşa cum au făcut-o stoicii, că toate bunurile nonmorale sînt lucruri la care trebuie să rămînem indiferenţi. Ar putea fi oare aceasta opinia lui Socrate despre relaţia dintre virtute şi fericire?

Credinţa mea este că această problemă poate fi cel mai bine atacată pornind de la principiul central al învăţăturii morale practice a lui

Socrate, pe care îl voi denumi, din motive pe care le voi desluși imediat, principiul „Suveranității Virtuții". Deși această denumire nu face referință explicită la fericire ca atare, ea oferă totuși o perspectivă mai corectă asupra situației. Putem vedea astfel cum abordează Socrate chestiunea, ignorînd complet nu numai problematica teoriei morale moderne, ci chiar și pe cea a eticii filozofice elenistice și greco-romane. În acest scop voi începe cu trei pasaje extrem de familiare, dar din păcate și foarte neglijate[39], două dintre ele provenind din *Apologie*[40], iar cel de-al treilea din *Criton*, pasaje în care Socrate declară că Suveranitatea Virtuții este principiul suprem al alegerii practice. Cel de-al treilea pasaj[41] este deosebit de ilustrativ, prin faptul că pune în lumină structura pe care își fundamentează Socrate teoria morală: pasajul arată modul în care se ajunge la acel principiu și ce derivă din el.

III. — Principiul socratic al Suveranității Virtuții

Socrate îl formulează de două ori în *Apologie*, invocîndu-l pentru a explica de ce urmase atît de mulți ani acea unică linie de conduită care acum îi pusese viața în primejdie. Dacă i-ar reproșa cineva acest lucru, spune el, răspunsul său ar fi următorul:

T10 *Apologia*, 28b5–9[42]: „Te înșeli, omule, dacă crezi că cineva de o oarecare valoare, oricît de mică, atunci cînd acționează, pune în balanță (ὑπολογίζεσθαι) șansele sale de a trăi sau de a muri ori nu mai dă atenție nici unui alt lucru decît acesta: dacă acțiunea sa este justă sau nu, dacă este acțiunea unui om bun sau a unuia rău."

El enunță din nou acest principiu cîteva rînduri mai jos, utilizînd din nou verbul pe care îl traduc aici prin expresia „a pune în balanță" (*give countervailing weight*); căci sensul lui ὑπο- în ὑπολογίζεσθαι, așa cum arată Riddell[43], nu este acela de sustragere, ci, mai degrabă, după cum spune el, acela de „a se întîlni venind din direcții opuse", precum în ὑπαντᾶν, ὑπωμοσία („declarație sub jurămînt pentru oprirea anchetei"), ὑποτιμᾶσθαι (echivalent cu ἀντιτιμᾶσθαι):

T11 *Apologia*, 28d6–10: „Acesta este adevărul, atenieni: acolo unde își găsește loc în luptă un om, bazîndu-se pe propriile sale convingeri că așa este cel mai bine, sau pe ordine de la comandantul său, acolo cred eu că trebuie să și rămînă, fără să mai pună în balanță moartea sau orice altceva față de riscul de a acționa într-un mod josnic."[44]

În *Criton* întîlnim pentru a treia oară acest principiu. Stilul minuțios al lui Platon, care de obicei evită reiterările, permite aici chiar repetarea

acestui cuvînt, ὑπολογίζεσθαι, pentru a conecta noua formulare a principiului cu formulările din fiecare din textele precedente:

T12 *Criton*, 48c6-d5: „Cît despre noi, de vreme ce raţionamentul ne sileşte astfel (οὕτω... αἱρεῖ), singurul lucru pe care ar trebui să îl luăm în consideraţie este... dacă am acţiona în mod drept... sau, într-adevăr, nedrept... Şi dacă s-ar vădi că această acţiune este nedreaptă, atunci faptul că stînd aici aş muri sau aş suferi orice altceva nu ar trebui pus în balanţă atunci cînd altminteri aş risca să acţionez în mod nedrept."

În fiecare dintre aceste trei texte, Socrate se confruntă cu acea fatalitate a vieţilor noastre care ne sileşte să alegem între valori concurente, sau, în limbajul mai *terre à terre* pe care îl foloseşte el, între „bunuri" (ἀγαθά) concurente. El ar recunoaşte (*cf.*, de exemplu, *Euthydemos*, 279a-b) o mare varietate de astfel de bunuri — în primul rînd fizice: sănătatea şi vigoarea trupească, înfăţişarea plăcută; viaţa însăşi ca un fapt biologic — traiul, spre deosebire de traiul bun. Pe locul al doilea în lista lui ar urma acele bunuri sociale şi intelectuale pe care Socrate le consideră neutre din punct de vedere moral, nevăzînd nici un merit moral în a le poseda şi nici o ruşine în a nu le avea. Astfel vede el bogăţia, relaţiile sociale, buna reputaţie şi prestigiul, succesul în politică sau victoria în război. La fel priveşte şi acea isteţime sau iuţime a minţii care îi poate caracteriza pe cei răi şi şmecheri, ca şi pe cei buni şi înţelepţi.[45] Mai presus de toate acestea, Socrate aşază bunurile morale, cele cinci virtuţi canonice ale sale, care toate, dată fiind binecunoscuta sa doctrină a unităţii virtuţilor, stau în picioare sau se prăbuşesc laolaltă ca „părţi" ale virtuţii[46]: orice miză ar avea oricare dintre ele într-o anumită alegere, miza fiecăreia dintre celelalte patru va fi identică cu a primeia. Aşadar, principiul enunţat în cele trei texte de mai sus se reduce la următoarele: ori de cîte ori trebuie să alegem între două variante cuprinse într-o alternativă exclusivă şi exhaustivă, pe care am ajuns să le percepem ca fiind, respectiv, una dreaptă şi cealaltă nedreaptă sau, mai general, una virtuoasă şi cealaltă vicioasă, însăşi percepţia aceasta ar trebui să ne ajute să luăm o decizie în alegerea noastră. Orice altă deliberare ar fi inutilă, căci nici unul dintre bunurile nonmorale pe care am putea spera să le obţinem, singur sau în combinaţie cu altele, nu ar putea compensa pierderea unui bun moral. Virtutea fiind binele suveran în domeniul nostru de valori, exigenţele ei sînt totdeauna decisive pentru noi.

Pentru a ne da seama de importanţa majoră a acestui angajament, ar trebui să îl comparăm nu cu imoralismul lui Thrasymachos, sau cu antimoralismul lui Callicles, şi nici cu moralitatea superficială a unui *homme moyen sensuel*, ci cu acel mare respect pentru virtute pe care ne putem

aştepta să-l găsim numai la cele mai nobile personaje ale vremii. Să îl luăm spre exemplu pe Neoptolem din *Filoctet*.[47] Atunci cînd Ulise îi adresează pentru prima dată propunerea, el se retrage dezgustat: fie şi numai faptul de a asculta o asemenea propunere necinstită, spune el, îi provoacă suferinţă şi „abhoră" ideea de a o pune în aplicare (*Filoctet*, 87)[48]. Aceasta este prima sa reacţie, şi, aşa cum ne arată drama, tot aceasta va fi şi ultima: el va înapoia arcul, fiind conştient de tristele consecinţe pe care acest gest le va avea asupra propriei persoane. Iar atunci cînd Ulise îl admonestează pentru nesăbuinţa acestei alegeri, el răspunde (1246): „Dacă este un lucru drept, atunci este mai bine decît dacă ar fi prudent."[49] Astfel îşi arată adevăratul caracter. Arcul se află în mîinile sale, nu trebuie decît să-l păstreze pentru a fi gloriosul cuceritor al Troiei şi cine ar şti sau cui i-ar păsa dacă l-a căpătat escrocînd un olog înverşunat şi paranoic? Înapoindu-l din proprie voinţă, el se dovedeşte credincios replicii sale de la începutul piesei: „Mai degrabă aş eşua într-o acţiune nobilă decît să cîştig într-una josnică" (94–5)[50]. Acest sentiment poartă o notă socratică. Este ceea ce declară Socrate în faţa tribunalului după ce s-a dat sentinţa: „Prefer să mor, după ce m-am apărat aşa cum am făcut-o, decît să fac aşa cum aţi fi vrut voi să fac şi să trăiesc" (*Apologia*, 38e). În acest punct, graficul moralităţii socratice se intersectează cu graficele altor oameni remarcabili din propria sa lume, care, ca şi el, apără într-o situaţie de criză adevărul preocupării lor pentru dreptate, menţinîndu-se la nivelul exigenţelor sale şi sfîrşind prin a plăti scump în existenţa lor lumească. Sofocle se baza pe prezenţa unor astfel de persoane în rîndul publicului său în acei ultimi sumbri ani ai războiului peloponesiac. La fel şi Isocrate, o jumătate de secol mai tîrziu, atunci cînd scria în *Panatenaicele* sale: „Victoriile cîştigate prin încălcarea dreptăţii sînt mai demne de dispreţ decît înfrîngerile curate din punct de vedere moral" (185)[51].

Imaginaţi-vă însă distanţa pe care ar fi trebuit să o parcurgă toţi cei care împărtăşeau aceste frumoase sentimente pentru a putea admite principiul socratic al Suveranităţii Virtuţii. Dacă Neoptolem ar fi ajuns atît de departe, Sofocle şi-ar fi ratat piesa: stihomitia la începutul căreia Neoptolem dă glas sentimentului său de oroare faţă de înşelătorie (100), pentru ca la sfîrşit, douăzeci de versuri mai jos, să cedeze în mod abject („Am să o fac — am să înfrunt ruşinea"), nu ar mai fi fost posibilă: Ulise nu ar mai fi avut nici o şansă să-i fluture tînărului răsplata pe la nas. Cît despre Isocrate, una este să atragă admiraţia cititorilor săi spre un act rar de supremă fermitate, o faptă de o moralitate strălucită, precum sacrificiul de sine al lui Leonida şi al tovarăşilor săi, şi cu totul alta

să facă din completa subordonare față de virtute a confortului, siguranței și chiar a vieții însăși regula inflexibilă a comportamentului cotidian. Diferența devine palpabilă în *Gorgias*, atunci cînd Socrate susține că a suferi tu însuți o nedreptate este întotdeauna mai bine decît să îl faci pe altul să o sufere. Știm ce replică ar avea Isocrate la această idee: „Forțați să aleagă între două opțiuni, nici una ideală, [părinții noștri] au considerat întotdeauna că era de preferat să le facă un rău altora decît să îl sufere ei înșiși" (*Panathenaicos*, 117). Aceasta, adaugă el, este ceea ce ar prefera orice om rațional — de fapt oricine, mai puțin acei cîțiva „care se pretind înțelepți" — cea mai semnificativă aluziie la doctrina socratică pe care o putem identifica în corpusul isocratic.

În capitolul 7[52] am pledat pentru originalitatea deschizătoare de drumuri a interdicției ridicate de Socrate împotriva legii talionului. Acum trebuie să mă refer din nou la faptul că el era conștient de prăpastia creată de această interdicție între moralitatea sa și cea a susținătorilor codului tradițional:

> T13 *Criton*, 49c10-d5[53]: „Prin urmare, nu trebuie niciodată să răspundem la o nedreptate cu o altă nedreptate (ἀνταδικεῖν) sau să-i facem rău vreunei ființe omenești, indiferent ce vom fi suferit din cauza sa. Și ai grijă, Criton, ca nu cumva, căzînd de acord cu acest lucru, să îl îndeplinești contrar adevăratei tale opinii. Căci puțini sînt aceia care cred sau vor crede acest lucru. Iar între cei care cred și cei care nu cred nu poate exista o dezbatere în comun. În mod necesar, ei vor trebui să se disprețuiască reciproc atunci cînd își vor examina deliberările."

În secțiunea III a capitolului 7 am văzut cum ajunge Socrate la această poziție în *Criton*. Faptul că nu trebuie niciodată să răspundem la o nedreptate cu o altă nedreptate este prezentat ca o consecință a premisei că nu trebuie niciodată să comitem o nedreptate: de la „nu trebuie niciodată să comitem o nedreptate" (οὐδαμῶς ἀδικεῖν) el deduce direct „nu trebuie niciodată să răspundem la o nedreptate cu o altă nedreptate" (οὐδαμῶς ἀνταδικεῖν). Interdicția pereche, aceea de a nu răspunde la rău cu rău (ἀντικακουργεῖν), o deduce din aceeași premisă, conjugată cu următoarea premisă, conform căreia a-i face rău unei persoane înseamnă a o nedreptăți pe acea persoană. Și dacă ar fi să întrebăm atunci „De ce trebuie să acceptăm acel prim principiu, care este folosit pentru deducerea dublului refuz al legii talionului?" răspunsul ne-ar veni de la principiul Suveranității Virtuții — exact răspunsul de care avem nevoie în această etapă. Dacă, atunci cînd vedem că o anumită opțiune este nedreaptă, trebuie să o respingem instantaneu fără să dăm nici cea mai mică atenție beneficiilor care atîrnă în celălalt taler al balanței, firește

că nu trebuie să comitem niciodată o nedreptate.[54] Şi atunci problema devine următoarea: cum deduce el principiul Suveranităţii Virtuţii?

Apologia nu ne dezvăluie răspunsul, *Criton* însă, da. Ceea ce este expus ca un principiu nesusţinut de argumente în *Apologie* (T10) şi (T11) este prezentat în *Criton* drept concluzia unei secvenţe de raţionament. Amintiţi-vă începutul textului T12: „Cît despre noi, de vreme ce raţionamentul ne sileşte astfel" („ne prinde astfel", dacă ar fi să redăm, precum Burnet[55], sensul exact al verbului din ἐπαδὴ οὕτω ὁ λόγος αἱρεῖ). Aceeaşi indicaţie explicită a unei legături inferenţiale cu informaţia precedentă fusese dată mai devreme în acelaşi paragraf, chiar la început:

> T14 *Criton*, 48b11-c2: „Pornind de la ceea ce s-a admis de comun acord, să analizăm următorul lucru: ar fi drept sau nedrept să părăsim acest loc fără consimţămîntul atenienilor? Dacă este drept, aşa vom face. Dacă nu, vom renunţa."

Observăm aici o aplicare anticipată a principiului Suveranităţii Virtuţii: alegerea dintre cele două elemente ale alternativei, implicînd viaţa sau moartea — a evada din închisoare sau a rămîne, condamnat să bei cucută — trebuie făcută exclusiv avînd în vedere dreptatea sau nedreptatea celor două opţiuni, eliminînd oricare altă consideraţie. De ce astfel? Din cauza a „ceea ce s-a admis de comun acord". Şi despre ce anume este vorba? Răspunsul îl găsim formulat în rîndurile imediat premergătoare:

> T15 *Criton*, 48b4–10: „Încă mai susţinem, nu-i aşa, că nu vieţii trebuie să-i acordăm cea mai mare valoare, ci vieţii bune?" – „Da, susţinem." – „Şi că a trăi bine este acelaşi lucru cu a trăi onorabil şi drept: susţinem şi acest lucru, sau nu?" – „Da, susţinem".

IV. — Teza identităţii şi a „suficienţei"

Cum trebuie oare interpretat pasajul T15[56]? Mulţi cercetători[57] au văzut în el un simplu truism.[58] Dacă îl analizăm însă mai îndeaproape, vom constata cu totul altceva.[59] Căci, de vreme ce „bine" este forma adverbială a lui „bun", iar din punctul de vedere al lui Socrate, ca şi al tuturor moraliştilor greci, binele pentru un om este fericirea sa[60], sensul *prima facie* al acestei afirmaţii este acela că forma fericită şi forma virtuoasă ale vieţii sînt identice, cu alte cuvinte, că acea formă a vieţii pe care o numim „fericire" atunci cînd o supunem criteriilor dezirabilităţii (văzînd în ea modul de viaţă cel mai deplin şi mai durabil satisfăcător) este *aceeaşi cu forma de viaţă* pe care o numim „virtute" atunci cînd constatăm că se încadrează în criteriile moralităţii (identificînd-o cu

modul de viață drept, curajos, temperat, pios, înțelept). Poate exista în filozofia morală vreo propoziție mai lipsită de banalitate? Căci, dacă aceasta este opinia lui Socrate, ea îl va constrînge inevitabil[61] la cea de-a treia dintre pozițiile expuse mai sus: Socrate susține că virtutea *este* fericire — că virtutea este unicul ingredient al fericirii, singurul lucru care face viața bună și mulțumitoare. Aceasta este semnificația la prima vedere pe care o putem da fragmentului T15. O voi numi „teza identității relației dintre virtute și fericire" sau, pe scurt, „Teza Identității". Dar de ce să mai să continui să spun că aceasta este semnificația textului „la prima vedere"? De ce este necesară această precizare? Ar putea exista vreun dubiu asupra acestui punct? Într-adevăr, ar putea, așa cum voi explica în cele ce urmează.

Ceea ce ni se propune în acest text este destinat să stabilească raționea principiului Suveranității Virtuții din T22; cele două expresii: „pornind de la ceea ce s-a admis de comun acord" (T14) și „de vreme ce raționamentul ne silește astfel" (T12) arată clar acest lucru. Și, desigur, Teza Identității ar garanta relația de implicație dacă am împărtăși axioma eudaimonistă a lui Socrate, care face din obținerea fericirii obiectivul final al fiecărei alegeri raționale.[62] Dată fiind această premisă suplimentară — premisa tacită a raționamentului — atunci, cu siguranță, o dată ce ne-am asigurat că, dintre două linii de conduită posibile, una este dreaptă și cealaltă nedreaptă, identitatea dintre virtute și fericire ar avea un efect decisiv asupra alegerii noastre: linia nedreaptă nu ar mai merita nici o atenție dacă s-ar ști că este cea nefericită. Așadar, pentru un eudaimonist, Teza Identității ar corespunde într-adevăr unei importante exigențe: ea ar impune acceptarea principiului Suveranității Virtuții. Dar de fapt *ea depășește satisfacerea acelei exigențe*. Principiul nu necesită o premisă atît de puternică: Teza Identității „captează" principiul, dar principiul nu „captează" Teza Identității. Principiul nu ne spune decît cum trebuie să alegem atunci cînd cele două variante sînt: una virtuoasă și cealaltă vicioasă. Nu ne spune cum trebuie să alegem atunci cînd variantele nu sînt deloc de acest gen — atunci cînd ambele opțiuni sînt acceptabile din punct de vedere moral. Totuși, alegerile de acest tip pot avea un impact decisiv asupra fericirii noastre, chiar dacă nu au nici un fel de impact asupra Tezei Identității: dacă virtutea este identică cu fericirea, atunci opțiunile compatibile în mod egal cu virtutea noastră ar trebui să fie compatibile în mod egal cu fericirea noastră. De fapt însă lucrurile nu stau așa.

Iată un exemplu: imaginați-vă că, într-o casă ciudată, în care trebuie să-mi petrec noaptea, am de ales între două paturi. Unul tocmai a fost

făcut şi aşternutul este curat. În celălalt a dormit cu o noapte înainte un beţiv inconştient, care a vomitat pe pat; aşternutul este încă impregnat de resturi. De vreme ce virtutea mea ar rămîne intactă în cazul în care, strîngînd din dinţi şi ţinîndu-mă de nas, m-aş vîrî în acel aşternut murdar şi aş dormi prost toată noaptea, de ce nu ar rămîne şi fericirea mea la fel de intactă? Sper ca grosolănia acestui exemplu să nu ofenseze pe nimeni: delicateţea exagerată ridică un impediment în calea analizei lucide a problemelor de morală, aşa cum Socrate ar fi primul care să observe. Sper, de asemenea, că exemplul nu va fi respins pe motivul că se referă la o fericire de doar cîteva ore, în timp ce fericirea la care despre care vorbeşte Socrate este o chestiune de durată, la modul ideal — de o viaţă; aş putea uşor scorni exemple care să se potrivească acestei reţete, ca de pildă viaţa într-un lagăr de concentrare. Dacă fericirea ar fi identică cu virtutea, un rezident din gulag ar trebui să fie la fel de fericit ca şi un rezident la fel de virtuos dintr-un colegiu de la Cambridge. Sau, pentru a cita o parabolă din Biblie, dacă fericirea ar fi identică cu virtutea, Iov ar fi la fel de fericit după ce diavolul şi-a încheiat lucrarea, cum fusese şi înainte — pierderea celor şapte mii de oi, a celor cinci mii de cămile şi a tuturor rudelor sale, rănile deschise care îi brăzdează trupul din creştet pînă la tălpi nu ar trebui să aibă drept rezultat nici cea mai mică diminuare a fericirii sale.

Aşadar, nu există oare nici o altă teză, în afara Tezei Identităţii, care să ofere baza unei preferinţe raţionale pentru una dintre cele două linii posibile de conduită, nedistincte din punctul de vedere al virtuţii, dar diferenţiindu-se în alte moduri din punct de vedere material? Ba da, există, cu siguranţă. Permiteţi-mi să îi schiţez un model acceptabil. Păstrînd locul virtuţii ca bine suveran, o condiţie atît necesară, cît şi suficientă a fericirii, să îi acordăm fericirii o mulţime de alţi constituenţi mai puţin importanţi, pe lîngă virtute. Tot ceea ce este cuprins pe lista de bunuri nonmorale a lui Socrate (*cf. Euthydemos*, 279a-b) ar putea figura sub această rubrică. *În disjuncţie faţă de virtute, fiecare dintre acestea s-ar dovedi inutil.*[63] Dar dacă sînt conjugate cu virtutea (adică atunci cînd sînt folosite într-un mod virtuos), ele pot spori, într-o mică măsură[64], fericirea. Variaţiile de fericire, care, conform Tezei Identităţii, ar fi o funcţie a unei singure variabile, conform acestei variante de model ar fi o funcţie a numeroase variabile: toate acele minicomponente ale fericirii nonmorale ar aduce o mică intensificare a fericirii dacă ar fi conjugate cu virtutea; fiecare avea o minicontribuţie, unele mai mare, altele mai mică (astfel, fericirea lui Iov ar creşte mai mult dacă el şi-ar redobîndi sănătatea decît dacă şi-ar recăpăta cămilele).

Putem deci alege, pentru a explica relaţia dintre virtute şi fericire, între două teorii, construite pe două concepţii diferite despre fericire. Un model al fericirii constînd dintr-un singur constituent ar duce la Teza Identităţii. Modelul cu constituenţi multipli, pe care tocmai l-am schiţat, ar conduce, la rîndul său, la ceea ce voi numi Teza „Suficienţei"[65]. Într-adevăr, conform acestui model, virtutea, rămînînd binele invariabil şi suveran, ar asigura de la sine o cantitate suficientă de fericire — îndeajuns de mare pentru a duce la o mulţumire profundă şi durabilă — dar ar mai permite şi mici, însă nicidecum neglijabile, intensificări ale fericirii, ca rezultat al posedării şi utilizării virtuoase a bunurilor nonmorale. Susţin aici ideea că, în ciuda aparenţelor contrarii, Teza „Suficienţei", nu cea a Identităţii, conferă o perspectivă corectă asupra punctului de vedere socratic. Permiteţi-mi să sondez acele aparenţe. Ce ne spun de fapt textele?

T15 nu *spune* oare că viaţa fericită şi cea virtuoasă sînt identice? Spune că sînt ταὐτόν. Nu înseamnă asta acelaşi lucru? Ar putea însemna, dacă am fi siguri că ταὐτόν este folosit aici pentru a exprima identitatea. Există vreun dubiu în legătură cu soluţia aceasta? Într-adevăr, ar putea exista. Aristotel, primul gînditor grec care a investigat acest termen în aparenţă inocent[66], ajunge la concluzia că, dacă doi termeni generali, *A* şi *B*, sînt descrişi ca fiind ταὐτόν, acest lucru poate avea trei semnificaţii diferite. Iată aici primele două[67]:

(1) *A* şi *B* sînt sinonime sau „au aceeaşi definiţie";

(2) *B* este, în terminologia tehnică a lui Aristotel, un „proprium" (ἴδιον) al lui *A*, cu alte cuvinte, deşi *B* nu este „esenţa" lui *A*, totuşi ele se implică reciproc în mod necesar.[68]

Prima, pe care Aristotel o consideră utilizarea „primară şi principală" a termenului, nu corespunde în nici un fel textului nostru: „fericirea" şi „virtutea" în mod sigur nu sînt folosite aici ca sinonime şi nici nu se presupune că ar avea aceeaşi definiţie. Dar cea de-a doua? Aceasta corespunde evident Tezei Identităţii, conform căreia „fericirea" şi „virtutea" reprezintă aceeaşi formă de existenţă, descrisă în două moduri diferite. Dar totodată corespunde şi Tezei „Suficienţei": cînd între *A* şi *B* există o relaţie de implicare reciprocă necesară, atunci, în mod necesar, *x* are atributul *A* dacă, şi numai dacă, *x* are atributul *B*, şi atunci *x* poate (dar nu trebuie neapărat) să aibă anumite atribute suplimentare, cum ar fi *C* şi *D*, care se află într-o relaţie de implicare reciprocă necesară cu atributele *E* şi, respectiv, *F*. Conform Tezei „Suficienţei", *A* ar

reprezenta virtutea, iar *B* fericirea care se găseşte în mod necesar şi exclusiv în virtute; C şi D ar putea reprezenta, să spunem, sănătatea virtuoasă şi averea virtuoasă[69], iar E şi F intensificarea fericirii asociată cu sănătatea şi, respectiv, averea, atunci cînd acestea sînt folosite în mod virtuos. În această situaţie, termenii „fericit" şi „virtuos" s-ar implica reciproc şi ar îndeplini condiţiile pentru a fi „identici" în sensul (2), deşi fiecare persoană virtuoasă s-ar bucura de un grad diferit de fericire în funcţie de circumstanţele diferite în care s-ar găsi în raport cu bunurile nonmorale.[70] Astfel, Teza „Suficienţei" ar corespunde textului T15 la fel de bine ca şi Teza Identităţii.[71]

Putem acum supune analizei trei texte care, la fel ca şi T15, par să sprijine cel mai bine Teza Identităţii, dar care, aşa cum voi demonstra, se dovedesc a fi, la o examinare mai atentă, tot atît de compatibile cu teza rivală. Voi începe cu acela care, după părerea mea, ne oferă cheia interpretării corecte a tuturor celor trei texte:

T16 *Apologia*, 30c5-d5: [a] „Să ştiţi bine că, dacă mă veţi ucide pe mine, un om aşa cum susţin eu că sînt, vă veţi face mai mult rău vouă decît mie însumi. Mie, nici Meletos, nici Anytos[72] nu mi-ar putea face nici un rău ; nu ar avea cum, fiindcă nu este îngăduit ca un om mai bun să fie vătămat de unul mai rău decît el însuşi".

[b] „Fireşte că m-ar putea osîndi la moarte sau m-ar putea izgoni în exil sau lipsi de drepturile de cetăţean. El şi alţii ar putea socoti că oricare dintre acestea ar fi un mare rău. Dar eu nu cred asta. Mult mai rău este ceea încearcă el să facă acum — să osîndească un om la moarte pe nedrept".*

Oare Socrate vorbeşte serios atunci cînd spune că Meletos şi Anytos nu i-ar putea face nici un rău, conştient fiind că ei i-ar putea cauza moartea, exilul, *atimia*? Dacă aceasta ar fi părerea lui, el ar afirma că aceste rele nonmorale — ca şi toate celelalte — nu ar avea nici cea mai mică influenţă asupra fericirii sale. Dar iată ce spune în continuare la punctul [b] al textului nostru: nu că ei nu-i pot face *nici un* rău, ci că nu îi pot face nici un *mare* rău. Este aceasta o imprecizie datorată unei ezitări, care îl determină să considere aceste calamităţi nonrele la punctul [a] şi mici rele la [b]? Nu avem nici un motiv să credem că ar exista o astfel de ezitare; se poate presupune în mod rezonabil că, în ambele părţi ale textului, Socrate exprimă aceeaşi idee. Pentru a percepe acest lucru, trebuie să ţinem cont de o utilizare specială a negaţiei, permisă în toate limbile naturale, inclusiv în greacă şi engleză, cu scopul nu de a nega

---

* După o trad. de F. Băltăceanu, în Platon, *Opere* I, ediţia a II-a, Ed. Şt. şi Enc., Bucureşti, 1975, p. 31. (*N.t.*)

aplicabilitatea predicatului, ci de a reduce intensitatea aplicării sale. Dacă m-ați întreba: „V-ar deranja dacă mi-ați expedia această scrisoare?" eu aș răspunde „Nu, nu-i nici un deranj, absolut nici un deranj", deși și eu și dumneavoastră am ști că acest serviciu m-ar abate din drum cu cîteva străzi. Ați înțelege că eu, spunînd „nici un deranj", de fapt aș vrea să sugerez „un mic deranj — prea neînsemnat pentru a-l mai menționa". Dacă ni s-ar permite să dăm această interpretare negației din T16[a], ideea cuprinsă în acea parte a textului ar corespunde pe deplin Tezei „Suficienței", așa cum corespunde și ceea ce se spune în T16[b].

Sîntem noi așadar îndreptățiți să interpretăm T16[a] în acest mod? Avem motive să credem că da. Să analizăm ceea ce afirmase Socrate în *Apologie* cu cîteva rînduri mai devreme:

T17 *Apologia*, 30a8-b4: [a] „[Vă cer] ca prima și cea mai importantă preocupare a voastră să fie nu averea, ci sufletul — ca acesta să fie cît mai virtuos posibil".

[b] „Căci virtutea nu se naște din avere, ci, datorită virtuții, averea și toate celelalte lucruri, personale sau publice, devin bune pentru oameni (ἀλλ' ἐξ ἀρετῆς χρήματα καὶ τὰ ἄλλα ἀγαθὰ (γίγνεται) τοῖς ἀνθρώποις ἅπαντα καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ)."[73]

În [a] el reiterează sentimentul căruia tocmai îi dăduse glas:

T18 *Apologia*, 29e5–30a2: „... Dacă mi se pare că nu are virtutea pe care spune că o are, îi voi reproșa că pune cel mai mic preț pe lucrurile de cea mai mare valoare și cel mai mare preț pe lucrurile inferioare (φαυλότερα)."

Ceea ce spune Socrate aici se încadrează perfect în schema Tezei „Suficienței". El nu susține că bunurile nonmorale despre care a vorbit (banii, reputația, prestigiul) nu au nici o valoare, ci că valoarea lor este mult inferioară valorii celui mai prețios lucru din viață, perfecțiunea sufletului. În T17[b] el explică de ce această perfecțiune trebuie să ocupe un loc atît de proeminent pe scara noastră de valori: ea este cea care face ca toate celelalte lucruri să fie bune[74]; fără ea, nimic altceva nu ar mai fi bun. De vreme ce nu avem nici un motiv să credem că Socrate și-ar fi modificat perspectiva asupra bunurilor nonmorale la o distanță de mai puțin de o pagină, în T16, sîntem îndreptățiți să interpretăm în același mod mesajul textului T16[a], și deci să identificăm același mesaj în T16[b].

În caz că încă mai există ezitări asupra acestui punct, iată un argument în plus pentru risipirea oricăror îndoieli. În acea utilizare specială a expresiei „nici un deranj" din exemplul meu, negația funcționează ca o comparație implicită: expresia este, de fapt, o abreviere a construcției

„nici un deranj în comparație cu deranjul mult mai mare pe care l-aș accepta cu dragă inimă pentru a-ți face plăcere"[75]. Să aplicăm această valoare a negației la remarca lui Socrate din T16[a], în care afirmă că Meletos și Anytos „nu mi-ar putea face nici un rău". Ceea ce încearcă el să sugereze în ambele părți ale fragmentului T16 este caracterul neînsemnat al răului pe care i l-ar putea face acuzatorii săi în comparație cu enormitatea răului pe care și-l cauzează lor înșile. În [b], această idee este formulată explicit („mult mai rău este ceea încearcă el să facă acum"); ea urmează după negarea faptului că oricare dintre lucrurile pe care Meletos i le-ar putea face lui Socrate ar fi într-adevăr ceea se crede de obicei că este „un mare rău" și lămurește cum trebuie înțeleasă această negare. În [a], aceeași comparație („vă veți face mai multă rău vouă decît mie însumi") introduce negarea ideii că Meletos și Anytos i-ar putea face vreun rău și, de asemenea, arată cum trebuie înțeleasă aceasta. A spune în [a] că nu i s-ar putea face nici un rău este același lucru cu a spune în [b] că nu i s-ar putea face nici un *mare* rău: ambele sînt instrumente ale aceleiași comparații[76], moduri diferite de a exprima aceeași idee.

Sîntem acum în măsură să examinăm încă două texte, care, judecînd după aparențe, ar constitui dovezi clare în favoarea Tezei Identității:

T19 *Apologia*, 41c8-d2: „Dar și voi trebuie să aveți bune nădejdi în privința morții, judecătorii mei, și să țineți minte acest adevăr: nici un rău nu i se poate întîmpla unui om bun, nici în viață, nici în moarte."*

T20 *Republica* I, 335c1–7: „Și nu spunem același lucru și despre oameni: că atunci cînd sînt vătămați, ei devin mai răi sub raportul virtuților lor omenești?" – „Cu siguranță." „Și dreptatea nu este o virtute omenească?" – „Absolut." – „Așadar, rezultă în mod necesar că, atunci cînd oamenilor li se face un rău, ei devin mai nedrepți."

În T19 el spune că nu i se poate întîmpla „nici un rău". În T20 concluzia — aceea că, atunci cînd oamenilor li se face un rău, ei devin în mod necesar mai nedrepți — implică, prin *modus tollens*, că, atunci cînd nu devin mai nedrepți, nu li s-a făcut nici un rău. Poate Socrate afirma acest lucru, conștient fiind că oamenii pot fi jefuiți, încarcerați, torturați, orbiți fără să devină mai nedrepți? Cu siguranță că poate, conform Tezei Identității. Dar și conform Tezei „Suficienței", în cazul în care continuăm să interpretăm fiecare dintre aceste noi fragmente pe baza a ceea ce am aflat din T16[a], *via* T17 și T18, și considerăm că negația a fost utilizată într-adevăr pentru reducerea intensității predicatului. Dacă

---

* După o trad. de F. Băltăceanu, în Platon, *Opere* I, ediția a II-a, Ed. St. și Enc., București, 1975, p. 43. (*N.t.*)

în T16[a] Socrate a putut folosi expresia „nici un rău" ca o simplă variantă la expresia „nici un *mare* rău" din T16[b], atunci ceea ce afirmă în T19 și T20 — ambele, după toate aparențele, dovezi clare în favoarea Tezei Identității — poate fi interpretat, de asemenea, în favoarea tezei rivale.

Mai există un fragment care, la fel ca și T16 *supra*, dă inițial impresia că Socrate ar sprijini fără nici o ambiguitate Teza Identității, dar această impresie își pierde orice temei atunci cînd textul este citit ca un întreg:

T21 *Gorgias*, 470e4–11: „În mod evident, ai spune atunci că nici măcar despre Marele Rege nu știi dacă este fericit." – „Și acesta ar fi adevărul, căci nu știu cum este în privința culturii și a dreptății." – „Cum așa? Toată fericirea depinde de asta?"[77] – [a] „Da, Polos, într-adevăr, așa aș zice. [b] Căci afirm că bărbatul onorabil și bun este fericit, și la fel și femeia, iar cel nedrept și rău este nefericit."

Dacă Socrate ar susține literalmente ceea ce spune în [a] — anume că toată fericirea depinde de „cultură și dreptate" — el ar exclude valoarea eudaimonistă a oricărui alt lucru în afara virtuții; ar afirma că virtutea este singurul bun.[78] Argumentul expus mai sus în favoarea atenuării cuantificatorului din T16[a] — prin interpretarea expresiei „nici un rău" cu sensul de „nici un mare rău" — ne face să ne întrebăm dacă acea operație semantică nu s-ar putea aplica și în acest context.[79] Pentru a răspunde cu un „da" ferm la această întrebare, este suficient să facem două observații în legătură cu succesiunea de la [a] la [b]: mai întîi, [b] are drept scop precizarea motivului (γάρ) pentru care se face afirmația din [a], lămurind prin aceasta implicit ceea ce se spune în [a]; în al doilea rînd, relația dintre virtute și onoare exprimată în [b] este, neîndoios, o relație de implicare reciprocă și nu de identitate: Socrate nu afirmă că fericirea este chiar acel lucru care (τοῦτο ὅπερ) este virtutea[80], ci că omul poate obține fericirea dacă, și numai dacă, are virtute. Și dacă vrem să ne întărim în convingerea că aceasta este într-adevăr concepția sa matură și bine cîntărită, garanția deplină ne este oferită mai tîrziu în decursul dialogului, atunci cînd Socrate rezumă după cum urmează rezultatele îndelungii sale dispute cu Callicles:

T22 *Gorgias*, 507b8-c7: „Așadar, se impune în mod necesar, Callicles, (1) ca omul temperat care, așa cum am văzut, va fi drept, curajos și pios, să fie un om cu totul bun, și ca omul bun să acționeze bine și nobil în orice ar întreprinde, iar cel care acționează bine să fie binecuvîntat și fericit; și (2) ca cel care este rău și acționează rău să fie nefericit..."

Simplificînd această afirmație elaborată, reducînd-o la acele aserțiuni esențiale pentru demonstrația mea, ajungem la următoarele puncte:

(1) Dacă cineva este întru totul virtuos, atunci, în mod necesar, el este fericit; cu alte cuvinte, virtutea implică în mod necesar fericirea.

Şi apoi:

(2) Dacă cineva este rău, atunci, în mod necesar, el este nefericit; cu alte cuvinte, răutatea implică în mod necesar nefericirea şi astfel (prin *modus tollens*) fericirea implică în mod necesar virtutea.

Alăturînd (1) şi (2), obţinem:

(3) virtutea şi fericirea se implică reciproc în mod necesar.

Iată ce simte Socrate că a stabilit în piesa de rezistenţă a întregului dialog. În consecinţă, relaţia de implicare reciprocă este, neîndoielnic, relaţia dintre virtute şi fericire din T21[b] şi T22, prin urmare şi aceea din T21[a]; aceasta confirmă ceea ce am demonstrat anterior, anume că exact aceasta este relaţia exprimată *via* ταὐτόν în T15. Astfel, relaţia dintre virtute şi fericire afirmată în fiecare dintre aceste trei texte corespunde la fel de bine Tezei Identităţii, ca şi Tezei „Suficienţei".

La ce concluzii ar trebui să ajungem după această trecere în revistă? Să presupunem că i-am fi putut adresa direct întrebarea: „Spune-ne, Socrate, care dintre acele două teze pe care le-am formulat în numele tău reprezintă punctul tău de vedere? Cum îţi imaginezi tu fericirea? Este ea monocromă, ocupă ea un spaţiu umplut de o singură culoare, cum ar fi, să zicem, albastrul, reprezentînd virtutea? Sau este ea un tablou policrom, în cea mai mare parte colorat în albastru, dar împestriţat de o mulţime de alte culori, fiecare dintre aceste pete contribuind într-o măsură minusculă dar nu şi neglijabilă la ansamblul desenului?" Parcurgem cîteva declaraţii de-ale sale, încercînd să extragem din ele răspunsul, şi iată-ne dezamăgiţi: nici una nu vorbeşte clar şi răspicat. Unele dintre ele — T15, T16[a], T19, T20, T21[a] — par la prima vedere că sprijină fără împotrivire Teza Identităţii.[81] Dar, la o examinare mai atentă, se dovedeşte că toate corespund la fel de bine şi Tezei „Suficienţei", aşa cum se întîmplă din start în fragmentele T16[b], T21[b], T22; în cazul textelor T17 şi T18, acestea nu doar corespund Tezei „Suficienţei", ci chiar vorbesc din perspectiva acestei teze, adică susţine ideea valorii incomparabil mai mari a virtuţii, nu a valorii ei exclusive. Aşadar, luînd în considerare dovezile discutate pînă acum, nu se poate spune că favorizează în totalitate Teza Identităţii, excluzînd-o pe cea a „Suficienţei". Dar intenţia mea nu este aceea de a mă opri aici. Vreau să demonstrez că Socrate are un motiv care îl constrînge să opteze pen-

tru Teza „Suficienței" și, sprijinindu-mă pe texte, voi arăta că de fapt este obligat să se supună acestei teze.

V. — În apărarea Tezei „Suficienței"

Putem să o spunem pe șleau: dacă Socrate ar fi optat pentru Teza Identității, ar fi luat o decizie complet absurdă. Nu doresc să dau aici ecou butadei lui Aristotel împotriva gînditorilor care, după părerea lui, credeau că nefericirea nu poate altera fericirea unui om virtuos[82]:

T23 Aristotel, *E.n.*, 1153b19–21: Cei care spun că un om care este torturat și a suferit niște nenorociri groaznice este fericit, dacă este un om bun, susțin, vrînd-nevrînd, o absurditate.

De ce o absurditate? Dacă Aristotel i-ar acuza de o eroare conceptuală — ceea ce nu cred că este cazul — m-aș împotrivi. Presupunînd că Socrate își închipuie că ființele omenești pot rămîne fericite în culmea suferinței, m-aș mira de credința lui în capacitățile sublime ale firii omenești, dar nu aș vedea nici o contradicție în această opinie, nici un motiv logic ca ea să nu fie adevărată. Nu acesta este motivul pentru care aș critica Teza Identității. La urma urmei, în această privință ea nu se deosebește de rivala sa: fie că ar adopta una dintre aceste teze, fie pe cealaltă, Socrate i-ar pretinde ființei omenești să dea dovadă de eroism. Dar Teza Identității merge mai departe. Ea cere ca toate acele valori care, conform estimării sale, sînt strict nonmorale să nu aibă nici cea mai mică influență asupra fericirii.

Să analizăm consecințele acestui fapt, avînd în vedere ideea sa că

T24 *Gorgias*, 499e7–8: „Binele [= fericirea][83] este scopul final (τέλος) al tuturor acțiunilor noastre; totul trebuie făcut în vederea lui."

Cu alte cuvinte, că fericirea este rațiunea finală a oricărei acțiuni intenționate și, prin urmare, a oricărei alegeri raționale între două linii de conduită posibile. Rezultă că, dacă adevărata relație dintre virtute și fericire ar fi una de identitate, *nu am avea nici un motiv rațional pentru a prefera unul dintre cei doi termeni ai unei alternative care ar fi compatibili în mod egal cu virtutea* — și, deci, nici un motiv rațional pentru a alege între două stări de lucruri care se diferențiază exclusiv pe baza valorilor lor nonmorale. Și dacă această teză ar fi adevărată, ea ar demola eudaimonismul ca teorie a alegerii raționale. Căci multe dintre alegerile pe care trebuie să le facem în viața noastră de zi cu zi trebuie efectuate exact între astfel de stări de lucruri, în care considerațiile

morale nu își mai găsesc rostul. Să merg pe jos pînă la destinație sau să iau autobuzul? Să mă tund astăzi sau săptămîna viitoare? Să beau la masă un vin de Burgundia sau un rosé, sau să nu mai beau vin deloc? Facem astfel de alegeri tot timpul și dorim să le facem: ne-ar displăcea imens dacă ne-ar fi refuzate. Iar motivele pentru care luăm aceste decizii sînt evident nonmorale: hedoniste, economice, igienice, estetice, sentimentale sau de oricare alt fel. Aceasta fiind situația, Teza Identității ar fi adevărată dacă ar submina capacitatea eudaimonismului de a da o explicație rațională tuturor acțiunilor noastre deliberate, invocînd fericirea ca justificare finală a acestora. Conform acestei teorii, dacă fericirea și virtutea ar fi identice, motivul nostru final pentru a alege un lucru ar trebui să fie doar preocuparea pentru propria virtute; astfel, mulțimea de alegeri care nu au nimic de-a face cu această preocupare ar rămîne neexplicate.[84] Pentru a evita această consecință, Socrate nu trebuia decît să opteze pentru Teza „Suficienței", ale cărei bunuri minimale acoperă exact golurile care ar rămîne neexplicate în teoria eudaimonistă dacă Teza Identității ar fi valabilă. Dacă Socrate ar nega această opțiune, el ar face o alegere cu totul nejustificată, căci Teza „Suficienței" ar putea servi totodată și scopului moral al teoriei sale despre relația dintre virtute și fericire.[85]

Putem oare merge mai departe — pentru a susține nu numai că aceasta ar fi fost decizia corectă pe care trebuia să o ia Socrate, ci și că el ne oferă chiar dovezi concrete în sprijinul acestei idei? Desigur.

T25 *Gorgias*, 467e1–468b4: „Acum, se află printre ceea ce există ceva care să nu fie ori bun, ori rău, ori intermediar între cele două: nici bun, nici rău?... Iar tu numești «bunuri»[86] înțelepciunea, sănătatea, averea și alte lucruri de felul acesta?... și prin «nici bun, nici rău» nu cumva înțelegi lucruri de felul următor: cele care participă cînd la una, cînd la cealaltă și cîteodată la nici una — de exemplu, șederea, mersul, alergarea și navigația; și apoi pietrele și bețele și alte lucruri de felul acesta?... Și cînd oamenii îndeplinesc acele acțiuni intermediare, le fac ei oare în vederea lucrurilor bune, sau lucrurile bune le fac pentru cele intermediare?... Așadar, urmărind binele mergem atunci cînd mergem, căci considerăm că așa este mai bine, iar cînd, dimpotrivă, ne oprim, o facem de asemenea în vederea binelui? Nu-i așa?"

Aici, „ceea ce există" se împarte în trei categorii de lucruri (obiecte sau acțiuni) care sînt fie (a) bune, fie (b) rele, fie (c) nici bune, nici rele („intermediare între bine și rău", deci, pe scurt, „intermediare"). În categoria (c), Socrate distribuie tot ceea ce nu poate avea decît valoare instrumentală — obiectele fizice, ca, de exemplu, bețele și pietrele, ca și acțiunile fizice, cum ar fi șederea sau statul în picioare, pe care, se pre-

supune, nu le-am întreprinde niciodată pentru ele însele, ci doar în vederea unui scop din afara lor.[87] În categoria (a) distribuie toate „bunurile" — toate acele lucruri în vederea cărora am dori orice „intermediar". Drept exemple, menţionează un bun moral, înţelepciunea, şi două bunuri nonmorale, sănătatea şi averea. Acest lucru ar fi absurd dacă ar accepta Teza Identităţii, care identifică binele cu virtutea şi atribuie un statut pur instrumental bunurilor nonmorale: dacă Socrate ar fi optat în mod tacit pentru Teza Identităţii, evident că nu ar fi distribuit sănătatea şi averea în categoria (a); această categorie este exact cea de care aparţin sănătatea şi averea, conform Tezei „Suficienţei", care acordă o valoare intrinsecă bunurilor nonmorale, acceptîndu-le ca nişte componente ale binelui[88], fără ca prin aceasta să le acorde acelaşi grad de preferenţialitate ca şi bunurilor morale. Nimic de acest gen nu ni se sugerează în T25 sau în oricare alt fragment din *Gorgias*; subordonarea absolută a tuturor celorlalte bunuri faţă de virtute este afirmată cu aceeaşi tărie în acest dialog ca şi în oricare operă cuprinsă în corpusul platonician[89].

Dialogul *Gorgias* ne oferă dovezi suplimentare în favoarea Tezei „Suficienţei":

T26 *Gorgias*, 469b12-c2: Polos: „Atunci ai prefera să suferi o nedreptate mai degrabă decît să o cauzezi?" Socrate: „În ce mă priveşte, nu mi-aş dori nici unul dintre aceste două lucruri. Dar dacă aş fi silit să aleg între a suferi o nedreptate şi a o comite, aş prefera să o sufăr."

Comparînd două condiţii diferenţiate exclusiv prin valoarea lor nonmorală — într-una suferă o nedreptate, în cealaltă nu — Socrate declară fără ocolişuri că nu şi-ar dori-o pe prima. De ce oare, din moment ce, după părerea lui, suferinţa unei nedreptăţi nu i-ar diminua virtutea? Dacă sentimentele sale ar corespunde Tezei Identităţii, el ar susţine că nu i-ar afecta nici fericirea; atunci de ce să îi mai pese dacă suferă sau nu nedreptatea? De vreme ce într-adevăr îi pasă — nu este masochist, nu doreşte să devină victima urmăritorilor săi — nu se poate ca el să accepte Teza Identităţii: numai rivala ei ar putea justifica preferinţa lui pentru conduite care din punct de vedere moral sînt egale cu altele, nefiindu-le superioare decît pentru motive nonmorale — conduite care, de exemplu, i-ar permite să evite pierderea proprietăţii, a reputaţiei, a sănătăţii sale sau a oricărui alt bun nonmoral care i-ar fi sustras dacă ar suferi o nedreptate.

Ceva analog găsim şi în discuţia despre plăcere din *Gorgias*:

T27 *Gorgias*, 499c6–500a3: „Unele plăceri sînt bune şi altele rele. Nu-i aşa?... Şi cele bune sînt binefăcătoare, iar cele rele dăunătoare?...Acum, ceea ce vrei de fapt să spui nu este oare că, dintre plăcerile trupeşti — ca,

de exemplu, cea a mîncatului şi a băutului — cele bune produc sănătatea şi vigoarea trupului şi alte forme de excelenţă trupească, iar cele rele dimpotrivă?... Acţiunile plăcute, ca şi [toate] celelalte, ar trebui întreprinse în vederea celor bune, iar nu cele bune în vederea celor plăcute?"

Plasat în faţa unei alternative constînd din două linii de conduită, ambele plăcute, ambele acceptabile din punct de vedere moral[90], dar avînd efecte diferite asupra sănătăţii, Socrate găseşte aici o bază suficientă pentru a decide care dintre aceste două plăceri este mai bună. Astfel, şi aici, ca mai sus în T25, el consideră valorile nonmorale nişte constituenţi *bona fide* ai fericirii — constituenţi minimali, desigur, care nu ar merita nici cea mai mică atenţie dacă ne-ar tenta să ne abatem de la drumul virtuţii, dar care, o dată ce pretenţiile virtuţii au fost satisfăcute, se dovedesc ghizi destoinici spre alegerea opţiunii corecte.

Aceasta este poziţia susţinută în discursul protreptic din *Euthydemos* (278e–282d) şi în dubletul miniatură al acestuia din *Menon* (87e–88e), unde este apărată teza socratică conform căreia virtutea „este" cunoaştere[91]. Citez rîndurile în care discursul din *Euthydemos* atinge un punct critic:

T28 *Euthydemos*, 281d2-e1: [a] „Pe scurt, am spus, s-ar părea, Cleinias, că în cazul tuturor acelor lucruri despre care am zis întîi că ar fi bune[92], părerea noastră este că nu le stă în fire să fie bune de la sine[93]. Dar adevărul este, din cîte se pare, că dacă le îndrumă ignoranţa, ele sînt nişte rele mai mari decît opusul lor, pe măsura puterii lor mai mari de a se pune în slujba îndrumătorului cel rău; în schimb, dacă sînt controlate de o judecată sănătoasă şi de înţelepciune, ele sînt nişte bunuri mai mari, deşi nici unele, nici altele nu au o valoare în ele însele. [b] Ce decurge din ceea ce am spus? Nu cumva aceasta: că nici unul dintre celelalte lucruri nu este bun ori rău de la sine, dar există două lucruri dintre care unul — înţelepciunea — este bun de la sine, iar celălalt — ignoranţa — este rău de la sine?

Ideea că bunurile nonmorale, de oricare fel ar fi, sînt bune doar în conjuncţie cu virtutea („înţelepciunea") reflectă poziţia pe care Socrate a susţinut-o, după cum am văzut, tot timpul: în mod explicit în *Apologie* (T17[b]: „datorită virtuţii, averea şi toate celelalte lucruri... devin bune pentru oameni"[94]), implicit în *Gorgias* (T21[b], T22: virtutea este o condiţie necesară a fericirii, deci şi a valorii eudaimoniste a oricărui alt lucru). În T28[a], această idee este dusă un pas mai departe: averea, sănătatea etc., deşi sînt bune atunci cînd le folosim într-un mod virtuos, ar deveni de-a dreptul rele, „nişte rele mai mari decît opusul lor", dacă ar fi folosite într-un mod vicios.

Pînă aici lucrurile sînt destul de simple. Dar în partea [b] a textului nostru întîmpinăm nişte dificultăţi — sau, mai bine zis, le-am întîmpi-

na dacă am interpreta literalmente expresia pe care am subliniat-o în fragmentul citat. Căci, în acest caz, ar trebui să considerăm că Socrate spune că sănătatea, averea etc. nu sînt nici bune, nici rele, ceea ce, să ne amintim, era descrierea din T25 a categoriei (c) din trihotomia expusă în acel fragment, reprezentînd lucruri care sînt (a) bune, (b) rele și (c) nici bune, nici rele. Această schemă a stabilit difențierea categorială dintre constituenții binelui cuprinși în (a), care includeau atît bunuri morale, cît și nonmorale (atît „înțelepciunea", cît și „sănătatea și averea" sînt citate în (a) ca exemple de „bunuri"), și, pe de altă parte, lucrurile din (c), care nu au o valoare intrinsecă și nu sînt niciodată dezirabile pentru ele însele, ci doar în vederea unui bun. Socrate rămăsese credincios acestei scheme categoriale de-a lungul dialogului *Gorgias*: aderența sa la această schemă se vădește ulterior în același dialog, în T27. În dialogurile care urmează după *Gorgias*, bunurile nonmorale continuă să fie plasate în categoria (a): în *Lysis* (218e), Socrate întreabă despre sănătate: „Este aceasta bună ori rea ori nici una dintre ele? (aceeași trihotomie ca și în T25) și răspunde ferm, ca și mai înainte: „Este bună"; în *Menon* (78c), întreabă: „Și prin lucruri «bune» nu înțelegi astfel de lucruri precum sănătatea și averea?", nelăsînd loc nici unui dubiu în privința răspunsului.[95] Același lucru se întîmplă în *Euthydemos* înainte de T28 și independent de acesta: sănătatea și averea apar din nou ca exemple de „bunuri" (279a-b) nu mai puțin potrivite decît bunurile morale (279b-c). În aceste condiții, dacă Socrate ar afirma în T28[b] că sănătatea, averea etc. nu sînt nici bune, nici rele, transferîndu-le astfel, în cadrul trihotomiei, din categoria (a) în (c)[96], el ar abandona o schemă categorială pe care o susținuse în toate dialogurile relevante pentru această chestiune, de la *Gorgias* la *Menon*, inclusiv în *Euthydemos*, pînă la fragmentul T28. Ruptura logică ar fi foarte evidentă. Nu există oare nici o interpretare plauzibilă a expresiei subliniate cu litere aldine din T28[b] care să-i păstreze coerența?

Cu siguranță că există, iar cel mai bun indiciu ce ne poate conduce la ea îl găsim chiar în cuvintele care deschid T28[b]: „Ce decurge din ceea ce am spus?" Ei bine, ce decurge de fapt din adevărul expus în T28[a], anume că posedarea bunurilor nonmorale ne va mări fericirea dacă, și numai dacă, dispunem de înțelepciunea necesară pentru a ne orienta corect în utilizarea lor? Ceea ce decurge este, cu siguranță, exact ceea ce am indicat în textul citat cu ajutorul interpolărilor inserate: anume, că nici un bun nonmoral nu este bun numai prin el însuși (αὐτὸ καθ' αὑτό), ci doar conjugat cu înțelepciunea și, totodată, nici un rău nonmoral nu este rău numai prin el însuși, ci doar conjugat cu ignoranța (căci con-

că acest model va oferi o teorie eudaimonistă coerentă şi cuprinzătoare a acţiunii raţionale, ceea ce modelul concurent nu va reuşi, şi că modelul nostru va fi perfect aplicabil la un şir întreg de texte din secţiunea V cu care modelul celălalt se va dovedi cu totul incompatibil. Oare nu sîntem atunci îndreptăţiţi să conchidem că acest model ne va fi cea mai bună călăuză către adevărata relaţie dintre virtute şi fericire din gîndirea lui Socrate — cel pentru care ar fi optat şi el dacă ar fi formulat explicit acele două teze concurente şi dacă ar fi făcut între ele o alegere motivată[103]?

EPILOG:
FELIX SOCRATES

A evidenția una dintre numeroasele valori ale vieții noastre, ridicînd-o la un nivel atît de înalt deasupra tuturor celorlalte încît să vrem să o alegem cu orice preț, este unul dintre numeroasele lucruri care în epoca modernă s-au numit „romantism". Expresia sa tipică a fost atunci „iubirea sexuală". Pentru eroul unui roman, a cuceri dragostea unei anumite femei poate fi mai de preț decît toate celelalte lucruri după care tînjește, puse laolaltă. Ar putea risca totul pentru a obține această dragoste. Dar același lucru de care vorbeam la început își mai găsește și alte expresii, nu întotdeauna etichetate drept „romantism". Ce altceva ar putea fi acel „Dați-mi libertatea sau moartea"? În marile religii ale lumii găsim aceeași atitudine, deși ea nu a fost niciodată descrisă astfel:

T1 *Matei*, 13: 44–6: Împărăția cerurilor se mai aseamănă cu o comoară ascunsă într-o țarină. Omul care o găsește, o ascunde; și, de bucuria ei, se duce și vinde tot ce are, și cumpără țarina aceea. Împărăția cerurilor se mai aseamănă cu un negustor care caută mărgăritare frumoase. Și cînd găsește un mărgăritar de mare preț, se duce de vinde tot ce are, și-l cumpără.

Ceea ce-i corespunde romantismului în Antichitatea greacă este codul eroic. Socrate apelează direct la el pentru a se justifica. Adresîndu-se unui detractor imaginar care, ocărîndu-l, îi reproșează că a trăit într-un mod care l-a expus pericolului de a fi executat ca un criminal, el răspunde:

T2 *Apologia*, 28b-d[1]: „Te înșeli, omule, dacă crezi că cineva de o oarecare valoare, oricît de mică, atunci cînd acționează, pune în balanță șansele sale de a trăi sau de a muri ori nu mai dă atenție nici unui alt lucru decît acesta: dacă acțiunea sa este justă, sau nu, dacă este acțiunea unui om bun sau a unuia rău. După părerea ta, au fost niște oameni de nimic toți acei semizei care au murit la Troia, atît ceilalți, cît și fiul zeiței Thetis... Crezi că *el* a stat să se gîndească la viață și la moarte?"

Îndrăzneala comparației ne taie răsuflarea. Socrate este un plebeu, iar Achile cel mai nobil dintre eroi, marele favorit al aristocrației. Socrate reprezintă vocea rațiunii, iar Achile pe cea a pasiunii care respinge cu violență rațiunea. Socrate refuză legea talionului, pe cînd Achile, răsfrîngîndu-și mînia asupra cadavrului lui Hector, dă cel mai teribil exemplu de răzbunare din *Iliada*. Ce pot avea în comun Socrate și acest tînăr nobil de o sălbatică violență? Un singur lucru: subordonarea completă a tot ce are mai scump fiecare dintre ei față de un unic, prețios superlativ: onoarea, pentru Achile, virtutea, pentru Socrate.

Ca să rămînă credincios acestei subordonări, Achile își riscă fericirea de dragul onoarei, fiind pregătit să piardă. Și, într-adevăr, pierde. Moare îndurerat. Anticipîndu-și propria moarte în acea ultimă scenă în compania lui Priam, el este la fel de chinuit de neliniște ca și tatăl bărbatului al cărui leș îl tîrîse prin țărînă:

T3 *Iliada*, XXIV, 522–526 „Aicea șezi și fie ca durerea / Să ne-amorțească-n inimi, în ciuda suferinței, / Căci bocetul și plînsul amar nu mai au noimă. / Așa ni-i soarta dată de zei, noi muritorii / De a trăi-n necaz, cînd ei sînt fără jale."

Și alte figuri eroice ale imaginației tragice grecești mor doborîte de durere. Antigona merge la moarte adîncită într-o neagră tristețe[2], temîndu-se că pînă și zeii au părăsit-o[3]. Alcestis este atît de marcată, încît, înaintea morții, crede că deja s-a „aneantizat"[4]. Dar nu și Socrate.

În tot corpusul platonician, ba mai mult, în tot corpusul de literatură greacă în proză și versuri de care dispunem, nu putem găsi o viață mai fericită decît a sa. El le spune judecătorilor cît de fericit a fost să se dedice în fiecare zi ingratelor sale sarcini elenctice, conștient fiind că afirmațiile sale li se vor părea acestora prea frumoase pentru a fi adevărate:

T4 *Apologia*, 38a: „Și dacă ar fi să vă spun că nu poate exista nimic mai bun pentru un om decît să discute zilnic despre virtute și despre celelalte lucruri de care mă auziți vorbind, examinîndu-mă pe mine însumi și pe ceilalți — fiindcă viața neexaminată nu merită trăită de un om — mă veți crede încă și mai puțin."[5]

Dacă nu trebuie să „socotim nici un om fericit pînă nu și-a dat sfîrșitul", Platon ne asigură că fericirea eroului său va trece acest test:

T5 *Phaidon*, 117b-c: „A luat cupa cu multă veselie[6], o, Echerates, fără să-și schimbe culoarea sau expresia feței[7]... a golit-o foarte ușor, binedispus."[8]

Ne surprinde acest lucru? Dacă spui că virtutea contează mai mult pentru propria ta fericire decît toate celelalte lucruri puse laolaltă, dacă

asta spui şi tot asta gîndeşti — dacă aceasta este realitatea şi nu doar nişte vorbe în vînt — atunci ce-i de mirare dacă, pierzînd toate celelalte lucruri de dragul virtuţii, rămîi vesel şi cu inima uşoară? Dacă tu crezi ceea ce crede Socrate, atunci porţi în propriile mîini secretul fericirii tale. Nimic din ceea ce îţi poate face lumea aceasta nu te va putea duce la nefericire.

În căutarea fericirii, cele mai nobile spirite ale imaginaţiei greceşti sînt nişte perdanţi: Achile, Hector, Alcestis, Antigona. Socrate este un învingător. Trebuie să fie. Dorindu-şi acest gen de fericire, el nu are cum să piardă.

NOTE

Introducere

1. Termenul grecesc are un sens mai tare; „ciudățenie" îl aproximează la limita inferioară a intensității sale. La limita superioară cuvintele „șocant" sau chiar „absurd" ar servi la o traducere mai exactă: atunci cînd Callicles din *Gorgias* (494d) exclamă „cît de ἄτοπος ești, Socrate", „cît de șocant ești, Socrate" („absurd" la Woodhead și Irwin) aceasta este exact ceea ce vrea să spună. (Lista traducerilor din dialogurile lui Platon la care fac trimitere de-a lungul aceastei cărți este cuprinsă în bibliografia de la sfîrșit.)

2. Protagonistul lor este, din motive practice, singurul „Socrate" despre care voi vorbi în toată această carte. Este el adevăratul Socrate, Socrate care a aparținut istoriei? Da. Dar nu este și Platon totodată? Ba da. Poate el fi ambele lucruri în același timp? Da. Cum așa? Cititorii vor primi un răspuns în capitolul 2, dacă au răbdare să aștepte. Dacă nu, atunci pot trece direct la capitolul 2.

3. Faptul că ciudățenia lui Socrate este cheia personalității sale a mai fost remarcat de cîteva ori în literatura de specialitate (e.g. Robin, 1938: 186; *cf.* și Barabas, 1986: 89 și urm.) Cartea de față a fost scrisă cu convingerea că reprezintă și o cheie a filozofiei socratice.

4. Vlastos, 1956: vii–lvi.

5. Ca reacție la această introducere am primit de la Robert Oppenheimer, pe atunci directorul Institutului, un bilet scris de mînă, conținînd o unică propoziție, care mi-a încălzit inima mai mult decît orice alt comentariu asupra muncii mele: „Îți mulțumesc, Gregory, pentru aurul pur al Socratelui tău." Oare nu dovedește crasă lăudăroșenie publicarea acestui lucru? Așa ar fi dacă biletul ar fi venit de la un specialist în domeniu.

6. Vlastos, 1958: 496–516.

7. Dar mă simt îndatorat să văd că Donald Morrison (1987: 9–22) ia atît de în serios niște afirmații ale mele dintr-un eseu de semipopularizare scris cu treizeci de ani în urmă, încît să le considere demne de a fi combătute într-o revistă de specialitate. Oare mai este cazul să mi se reproșeze acum că i-am

derutat pe Santas şi Kraut aşa cum consideră dînsul că am făcut-o? Eu cred că nu. Dacă vreunul dintre aceşti doi buni specialişti şi-a însuşit o perspectivă eronată asupra lui Xenofon nebazîndu-se pe nimic altceva decît pe spusele mele (lucru de care mă îndoiesc profund), e numai vina lor.

8. De vreme ce acea lucrare este încă foarte des citită de studenţi ar fi util să corectez greşeala cea mai gravă pe care o cuprinde.

9. În Vlastos, 1985: 1 şi urm., la pp. 3–11, prezint şapte texte în care implicaţia este ambiguă; voi mai cita cîteva în prezentul volum la momentul potrivit.

10. „Căutarea certitudinii" fusese titlul Prelegerilor Gifford susţinute de el.

11. Grote, 1865:1 139.

12. Vezi Glucker, 1978: 32 şi urm.; *cf.* şi Long, 1986: 431 şi urm. la 440–441.

13. Şi el cade în aceeaşi cursă, asociind abţinerea din principiu atît de la asentimentul cu un lucru, cît şi de la disocierea de acest lucru (*neque adfirmare quemquam, neque adsensione approbare*) cu renunţarea la certitudine, de parcă cea din urmă ar implica-o pe prima.

14. *De Natura Deorum* 1.11.

15. Ultimul dintre aceste citate este descrierea pe care o face Cicero Noii Academii: *contra omnia disserendi nullamque rem aperte iudicandi* (*Academica* I, 44–6).

16. *G.* 473a şi urm.; vezi mai ales capitolul 5, secţiunea III *infra*.

17. Vlastos, 1954: 319 şi urm.

18. Au urmat douăzeci şi una de lucrări ale altor specialişti despre Raţionamentul Celui de-al Treilea Om (majoritatea menţionate în Vlastos, 1981: 361–2); aproape toate conţin critici la adresa lucrării mele.

19. 1959: 16, n. 2.

20. 1968: 68 şi urm.

21. Încă nu-mi puteam închipui că un critic care se înşeală amarnic într-o anumită privinţă poate avea deplină dreptate în cîteva alte direcţii.

22. 1967: 454 şi urm.

23. Vezi secţiunea III a capitolului 5 *infra*.

24. Irwin, 1977a.

25. Guthrie, 1969: 462. Autorul n-ar fi greşit dacă s-ar fi referit exclusiv la anumite pasaje din Xenofon (cum ar fi conversaţiile cu Aristippos, *Memorabilia*, II, 1 şi Euthydemos, IV, 5, 1–11; el atribuie aceeaşi perspectivă unui alt erou al său, Cirus: *Cyropaedia*, I, 5, 8–12). Dar nici Xenofon nu face din Socrate un utilitarist consecvent; *v.* de exemplu *Memorabilia*, IV, 8, 6 pentru proba contrarie.

26. Irwin, 1977a: 300, n. 52.

27. Vlastos, 1978a.

28. Aprecierea mea avea să fie neîndoios confirmată de studiile sale ulterioare despre Aristotel. Nu cunosc nici o contribuţie mai mare la studiile aristotelice publicată în timpul vieţii mele decît volumul său, *Aristotle's First Principles* (1988).

29. Dar *nu* şi de un alt membru al cercului socratic, Aristip, fondator al liniei hedoniste a teoriei morale, care are drept scop plăcerea şi preţuieşte virtutea doar ca mijloc de obţinere a plăcerii. (D.L. 2.8.7.)

30. Prima scrisoare a lui Irwin a apărut în martie, iar ultima mea replică, în septembrie. Dialogul s-a încheiat atunci cînd am anunţat în scrisoarea mea din septembrie că aceasta va fi ultima, iar Irwin, din politeţe, mi-a cedat ultimul cuvînt.

31. *V.* descrierea „mijlocului instrumental" la Irwin, 1977a: 300, n. 53.

32. Citez pe scurt din cel de-al doilea paragraf al recenziei mele la cartea lui Irwin: „Se presupune că Socrate susţine că cei virtuoşi şi cei vicioşi deopotrivă au acelaşi scop, diferenţiindu-se numai prin alegerea mijloacelor, şi că sarcina moralistului este pur şi simplu aceea de a pune în lumină acea alegere... Programul este reducţionist. Cunoaşterea morală este doar cunoaştere «tehnică» — cunoaşterea mijloacelor."

33. Dar într-o formă atît de elaborată încît nu mă pot învinui decît pe mine însumi dacă nu a reieşit aşa.

34. Am să citez acest text din nou, discutîndu-i consecinţele în capitolul 8, şi apoi, iarăşi, în Epilog.

35. *T.L.S.*, 3 sept., 1978.

36. Deşi această incompatibilitate ar fi suficientă ca să discrediteze interpretarea lui Irwin, în absenţa dovezilor directe pentru a o susţine în textul lui Platon: un „principiu al caritătii", bine stabilit (*v.* referitor la acesta nota suplimentară 0.1), face ca o interpretare care păstrează coerenţa spuselor unui autor să fie preferabilă oricărei alte interpretări.

37. *Cf.* convingerea că o zgîrietură de pe degetul meu ar cauza distrugerea universului. Să presupunem, cum credea Hume, că această convingere ar avea coerenţă internă. Cine ar susţine-o cu seriozitate fără să fie nebun?

38. Citez din scrisoarea mea către *T.L.S.* din 21 aprilie: „Tiranul şi-ar fi atins mai degrabă scopul dacă ar fi luat locul victimei sale." Absurditatea acestei ipoteze nu l-a deconcertat pe Irwin: răspunsul său a fost că ipoteza nu este mai puţin plauzibilă decît varianta utilitaristă a lui J.S. Mill. Dar aceasta din urmă nu este mai absurdă decît oricare altă opinie filozofică respectabilă pe care o considerăm greşită. Dimpotrivă, ideea că tiranul lui Platon ar trebui să prefere să îndure nenorocirea bunăstării sale lumeşti şi suferinţe sfîşietoare de dragul dreptăţii este pur şi simplu imposibilă psihologic: în caracterizarea pe care i-o face Platon, el plasează interesul personal, puterea şi plăcerea în vîrful scării sale de valori, iar dreptatea pe ultimul loc. Cineva cu o astfel de scară de valori ar trebui să se dezbare de propria psihologie ca să aleagă cea mai cruntă suferinţă numai pentru a păstra dreptatea. Problema pe care o ridică poziţia atribuită de Irwin lui Socrate în 1977a: capitolul 3 este că postulează existenţa în toţi oamenii a aceleiaşi dorinţe de a ajunge la o fericire identică neprecizată şi care nu are nici o legătură cu diferenţele psihologice dintre ei. Conform acestei teze, oamenii nu ar avea o psihologie proprie de care să se dezbare.

39. Într-o dezvoltare ulterioară, (1986: 85–112) autorul caută să elimine aspectul nebunesc al interpretării sale, atribuindu-i lui Socrate „o concepţie

adaptativă a fericirii", conform căreia, o dată ce înțelegem că o dorință a noastră este irealizabilă, aceasta dispare, iar sentimentul de frustrare nu ne va umbri fericirea (97 *et passim*). Este ca și cum am face din strugurii acri cel mai înalt principiu al alegerii morale. Nimic care să aducă măcar cu această idee nu este spus sau cel puțin sugerat în textele socratice de care dispunem. Iar o afinitate între Socrate și gîndirea epicureică s-ar putea presupune numai sfidînd faptele istorice: în scrierile epicureicilor „Socrate era descris ca cel mai desăvîrșit antiepicureic" (Long, 1988; 155); pentru o documentație detaliată, *v.* Kleve, 1981.

40. *Cf.* secțiunea III, capitolul 8.

41. 1980: 301 și urm.

42. Recunosc că am beneficiat de ajutorul său atunci cînd mi-am corectat afirmația în 1984: *v.* capitolul 8, n. 46.

43. *V.* capitolul 2, secțiunea II și III.

44. Modificarea tipografică de la „Formele" lui Platon la „formele" lui Socrate va reaminti cititorului de această diferență de-a lungul întregii cărți.

45. Acesta va constitui o temă majoră a capitolului 2.

46. Amintesc aici cu recunoștință cît de mult am beneficiat de pe urma contribuțiilor la discuțiile din acel seminar, la care au participat, printre alții, regretatul Leonard Woodbury, ca și David Gauthier, Ronnie de Sousa, Hans Herzberger, Kenneth Henwood și Edward Halper.

47. Pentru ajutorul dat în clarificarea gîndirii mele prin comentariile făcute în cadrul acestor seminarii de la Berkeley, sau al altora care au avut loc mai tîrziu la aceeași universitate, țin să mulțumesc călduros lui Alan Code, A.A. Long, Benson Mates, Alan Silverman și Stephen White.

48. Sînt în special recunoscător pentru contribuția lui Hugh Benson, John Beversluis, Tom Brickhouse, Daniel Graham, David Halperin, Grant Luckhardt, Mark McPherran, William Prior, Nicholas Smith, Roslyn Weiss și Donald Zeyl.

49. Două din aceste conferințe conțineau o mare parte din materialul pe care aveam să-l public sub titlurile "The Socratic Elenchos" (1983a: 27–58 și 71–4) și "Socrates' Disavowal of Knowledge" (1985: 1–31).

50. Ediția sa a Fragmentelor lui Posidonius (vol. I) a apărut în 1972 (a doua ediție în 1989). Volumul II, conținînd Comentariul, a apărut în 1988.

51. Într-o conferință ținută la Cambridge în 1984, acum capitolul 8 din prezentul volum.

52. T1 în capitolul 1 în prezentul volum.

53. T8, T9 în același capitol.

54. Vlastos, 1987b: 79–96, reprodus aici în capitolul 1.

55. Deși nu sînt de acord cu Robinson în această privință, îi sînt imens îndatorat din alte motive. El s-a zbătut singur la mijlocul secolului pentru promovarea *elenchos*-ului ca trăsătură fundamentală și distinctivă a metodei de investigație a lui Socrate. Cît de avansate erau ideile sale la vremea respectivă se poate cel mai bine vedea comparîndu-i atitudinea față de *elenchos* cu păre-

rea, sau, mai degrabă, tăcerea celorlalți cercetători, așa cum rezultă din lucrări importante ce au precedat apariția cărții lui Robinson (Maier, 1913: 367 și urm.; A.E. Taylor, 1929: *passim*; Cornford, 1932: 29 și urm.; Shorey, 1933: *passim*; Hardie, 1936: *passim*) sau au fost chiar scrise la zeci de ani după publicarea ei (Kneale & Kneale, 1962: 1 și urm.; Crombie, 1963: 517 și urm.; Guthrie, 1969: 417 și urm.; von Fritz, 1971: 250 și urm.).

56. Așa cum susținuseră înaintea mea Gulley (1968: 22 și urm.) și Irwin (1977a: 36–8 *et passim*).

57. *V.* Vlastos, 1985: 1 și urm. la 5, n. 12.

58. Woodruff, 1982: 137–8. Îl amintesc cu recunoștință în Vlastos, 1983a: 33, n. 22.

59. Robinson, 1953: 15 și urm.

60. Davidson, 1986: 307–19.

61. *Cf.* nota 5 la nota suplimentară 1.1 și nota 12 la capitolul 2.

62. Am fost bucuros să găsesc în Davidson un susținător al acestui articol: „Așa cum explică Vlastos, *elenchos*-ul ar putea conduce la adevăr asigurînd pur și simplu coerența unui set de convingeri dacă am putea presupune că există întotdeauna în fiecare dintre noi convingeri adevărate incompatibile cu cele false... Cred că avem motive bune să considerăm această presupunere ca adevărată — oricum, destul de adevărată încît să garanteze că, atunci cînd convingerile noastre sînt compatibile între ele, ele sînt adevărate în ce privește majoritatea chestiunilor importante“ (1985: 16).

63. Mi-am exprimat recunoștința față de el în Vlastos, 1983a: 57, nota 65.

64. În acestă perioadă a vieții sale, Whitehead era fascinat de Platon. Entuziasmul său pentru Platon se manifesta prin generozitatea cu care îi atribuia elemente din propria sa filozofie. Fusese încurajat să facă asta de anumiți platonicieni ai epocii sale. În interpretarea pe care o dă A.E. Taylor cosmologiei din *Timaios* (1929) există la fel de mult Whitehead ca și Platon, dacă nu mai mult. Din fericire pentru mine, am găsit în Cornford un puternic antidot: *v.* prefața la Cornford, 1937.

65. Articolul meu despre ontologia lui Platon (Vlastos, 1987a) a fost scris ca răspuns la incitanta ei contribuție într-unul din seminariile mele de la Cornell, la care a participat împreună cu Irwin.

66. Dintre toate criticile care au avut ca țintă articolul meu despre „Ironia socratică“, cea mai prețioasă i-a aparținut lui Don Adams, la acea vreme student licențiat la Cornell, care a participat la seminarul meu. Îi mulțumesc pentru ajutorul dat în n. 64 la capitolul 1.

67. Stone, 1988. În legăturile cu erorile cuprinse în această carte *v.* scrisoarea mea către *T.L.S.*, noiembrie 4–10, 1988. Cît privește afirmația că motivul condamnării lui Socrate a fost esențialmente politic, cele mai bune comentarii se găsesc în lucrările de pionierat scrise de doi *savanți* din secolul al XVIII-lea, Fréret și Dresig, editate de Mario Montuori (1981b), care a și trecut în revistă studiile favorabile acestei interpretări (1981a).

68. În această din urmă privință mă disociez de prietenul meu Richard Kraut: *v.* comentariul meu la cartea sa *Socrates and the State* (Vlastos, 1984a).

69. Regretatul Eric Havelock observa că grecii „au democratizat accesul la cuvîntul scris" (1976: 45). În acest sens Socrate a democratizat filozofia morală: a pus-o la îndemîna „celor mulți".

70. Acest lucru nu reiese explicit decît din cartea a VII-a (537d–539d: citate, parțial, în T4 din capitolul 4). Dar terenul este pregătit încă din cartea a IV-a, prin împărțirea în clase a statului „perfect" (427e), care devine „înțelept" numai datorită înțelepciunii conducătorilor săi filozofi.

71. În fiecare an apar acum mai multe lucrări despre Socrate decît într-o decadă din perioada anilor treizeci, patruzeci sau cincizeci.

1. — Ironia socratică

1. Destinată în versiune originală Clubului B al Facultății de Clasice a Universității Cambridge, această lucrare a fost apoi prezentată și discutată la universitățile Cornell (în cadrul Prelegerilor Townsend) și Columbia (la un seminar Trilling). Le mulțumesc tuturor acelora care au contribuit prin comentariile lor la noua formă a lucrării.

2. *Institutio Oratorica*, IX, 2, 44. (Găsim aproape aceeași definiție în pasajele: VI, 2, 15 și VIII, 6, 54.)

3. Printre exemplele date de Muecke, 1969, 15–19, unele adevărate giuvaeruri, nu găsim nici un specimen pur din acest tip de ironie. La fel ca într-o altă excelentă lucrare (Booth, 1974), această dimensiune a ironiei nu este nici măcar menționată, cu atît mai puțin studiată.

4. Despre εἴρων ca termen injurios (*Schimpfwort*) în perioada clasică *v.* lucrarea fundamentală a lui Ribbeck, 1876, p. 381 și urm.); nu voi mai pomeni aici studiile ulterioare, care nu au contribuit cu nimic nou.

5. K. Dover (1968) *ad loc.* în remarcabila sa ediție la *Norii*.

6. ἡ γένει γενναία σοφιστική („sofistica de descendență nobilă"), 321b.

7. În referințele la Socrate din *Etica nicomahică, Etica eudemică* și *Magna Moralia*, dar probabil nu și în *Retorica*, unde εἰρωνεία este socotită o trăsătură „demnă de dispreț" (καταφρονητικόν, 1379b31-2).

8. Esența personajului este aceeași: προσποίησις ἐπὶ τὸ ἔλαττον la Aristotel (*Etica nicomahică*, 1108a22) și προσποίησις ἐπὶ το χεῖρον la Teofrast (I, 1), adică, în ambele cazuri, afectare (sau prefăcătorie).

9. „De astfel de oameni trebuie să te ferești mai abitir decît de vipere" (Teofrast, I, *in fine*).

10. „Se preface că nu a auzit ceea ce a auzit, că nu a văzut ceea ce a văzut, că nu își amintește de un lucru cu care deja a căzut de acord" (I, 5).

11. „Pe cei pe care îi laudă pe față îi atacă pe la spate" (I, 2). Mi se pare surprinzătoare afirmația lui Friedländer (1958, 138) că Teofrast descrie εἰρωνεία, fără să îi dea o judecată de valoare. Există oare o apreciere mai negativă decît aceea exprimată în remarca citată aici și în notele precedente? Evitînd să-l pomenească pe Socrate, Teofrast se simte liber să descarce asupra lui εἴρων tot disprețul pe care îl inspiră în mod curent.

12. Şi Aristotel observă că duşmanii cei mai periculoşi sînt „cei tăcuţi, ascunşi şi lipsiţi de scrupule" (οἱ πρᾶοι καὶ εἴρωνες καὶ πανοῦργοι), care îşi disimulează relele intenţii sub masca unui calm aparent (*Retorica*, 1382b21).

13. Astfel interpretează Boom (1968) şi Grube (1974) εἰρωνεία şi εἰρωνεύσοιο. Şi Shorey (1930) vede sensul lui εἰρωνεία ca fiind *irony* (ironie) (referindu-se la un pasaj din *Banchetul* (216 e), discutat mai jos); dar apoi, fără să dea vreo explicaţie, traduce verbul εἰρωνεύομαι prin *to dissemble* (a se preface). Mă tem că este nesigur de sensul în engleză al lui *irony*, pe care îl interpretează ca *dissembling* (prefăcătorie).

14. Traduceri acceptabile oferă Lindsay, 1935 (*slyness*, viclenie), Cornford, 1945 (*shamming ignorance*, ignoranţă prefăcută), Robin, 1956 (*feinte ignorance*, falsă ignoranţă). Ideea de „prefăcătorie", „fals" rezultă clar din context.

15. Burnet (1903). *V.* nota sa la Platon, *Apologia*, 38a1: „[La Platon] cuvintele εἴρων, εἰρωνεία, εἰρωνεύομαι sînt folosite în legătură cu Socrate doar de către adversarii săi şi întotdeauna cu un sens peiorativ". Sensul lui εἰρωνευομένῳ din *Apologia*, 38a1 este luat de asemenea în consideraţie (acelaşi sens apare în traducerea lui Allen (1984): "*You will think that I am being sly and dishonest.*" „Ai să mă crezi viclean şi necinstit."). Burnet însă ignoră (sau „înţelege greşit"?) cele două notabile utilizări ale cuvîntului în discursul lui Alcibiade din *Banchetul* (comentate mai jos).

16. Wilamowitz (1948) 451, n. 1: „Wo < die Ironie > dem Sokrates beigelegt wird < im Platon > geschieht es immer als Vorwurf, auch von Alkibiades, *Smp.* 216e." Se pare deci că Wilamowitz, la fel ca şi Burnet (*v.* n. 15), nu ia în seamă comentariul lui Ribbeck la *Republica*, 337a, în care acesta surprinde exact sensul lui εἰωθυῖα εἰρωνεία.

17. Guthrie (1969), III, 446: „La Platon, cuvîntul îşi păstrează sensul negativ atunci cînd este întrebuinţat de un adversar virulent precum Trasymachos sau cînd cineva se pretinde înfuriat de felul în care Socrate îşi ascunde faţă de toţi adevăratul caracter, precum Alcibiade în *Banchetul*, 216e, 218d." Guthrie ar fi putut adăuga şi pasajul din *Apologia*, 38a1, οὐ πείσεσθέ μοι ὡς εἰρωνευομένῳ. Socrate se aşteaptă ca „ordinul" primit în povestea oracolului — şi povestea ca atare — să fie luate drept plăsmuire mincinoasă. Dar Guthrie nu ţine seama de *Gorgias*, 489d-e (*v.* mai departe în text); şi consideră că în *Republica*, 337a εἰρων- are acelaşi sens ca şi în *Banchetul*, 216e şi 218d.

18. Urmez aici traducerea lui Croiset şi Bodin, 1955. Varianta lui Woodhead: „Eşti ironic" este acceptabilă în A, unde zeflemeaua *este* ironică (adică vorbitorul spune reversul a ceea ce crede a fi adevărat), dar nu şi în B, unde acest lucru nu mai este valabil. Irwin traduce prin „sly" [viclean, şiret, şmecher, ipocrit], care de asemenea nu se potriveşte în acest context. Sîntem nevoiţi să respingem şi interpretarea lui Ribbeck: „subterfugiu" pentru εἰρωνεύῃ (în A), deşi acceptăm glossa sa la εἰρωνεύου în B (o formă de batjocură prin aprecieri false, nesincere), care aproprie corect utilizarea de aici a lui εἰρωνεύειν de Pollux 2.78, καὶ τὸν εἴρωνα ἔνιοι μυκτῆρα καλοῦσι, şi de aluzia silografului Timon la Socrate (fr. 25d, *ap.* D.L. 2.19), μυκτὴρ ῥητορόμυκτος ὑπαττικὸς εἰρωνευτής.

Ribbeck observă *à propos* de B: „Astfel, accepțiunea curentă a lui εἰρωνεύεσθαι trebuie să fi fost mai largă decît se presupune de obicei" (*loc. cit.*). Ar fi trebuit să specifice mai clar ce înseamnă această utilizare „mai amplă". Însă lui Ribbeck pare să-i fi scăpat ideea că εἰρωνεύεσθαι poate fi folosit pentru a exprima pur și simplu batjocura, fără a insinua înșelăciunea — ca dovadă traducerea sa la A, *chicanery* (înșelăciune, șmecherie, subterfugiu).

19. Multă vreme atribuit lui Aristotel (fiind chiar inclus în ediția berlineză a operelor sale), tratatul a ajuns apoi să fie pus în seama lui Anaximene din Lampsakos, contemporan cu Teofrast (*v.* introducerea lui H. Rackham la traducerea sa publicată în Loeb Classical Library, 1973, 25 și urm.). Deși autorul rămîne în continuare incert, datarea trebuie făcută în aceeași perioadă. Contextul lingvistic și politic al operei este cel al Atenei secolului al IV-lea, reverberînd ecouri ale tratatului lui Isocrate *Technē Rhetorikē*. Opt fragmente apar într-un papirus datat de editorii săi în prima jumătate a secolului al III-lea (Grenfell & Hunt, *Hibeh Papyri*, pt. 1, nr. 26, p. 113 și urm.).

20. Cope, 1967, 401 și urm., descrie forma de persuasiune recomandată de tratat ca un „sistem de trucuri, expediente și tertipuri, dovedind o crasă indiferență față de bine și de rău, față de adevăr și minciună".

21. Mai este nevoie să-i reamintim cititorului că existența actelor de vorbire ironice nu este neapărat legată de posibilitatea de a le descrie ca atare în limbajul locutorului? Utilizarea ironiei, independent de reflecția asupra ironiei, este veche de cînd lumea. Ne putem închipui un om al cavernelor întinzîndu-i o bucată tare de friptură tovarășului său și spunîndu-i: „Gustă bucățica asta moale!" Nu lipsesc exemplele din Homer. (Eumaios îi spune „cerșetorului": „mare renume și virtute mi-aș face printre bărbați, dacă ar fi să te ucid!" *Odiseea*, XIV, 402. Ceea ce dă însă de înțeles este exact opusul.)

22. *V.* notele 15, 16, 17 *supra*.

23. *Cf.* nota sa la *Banchetul*, 216e4: „εἰρωνεία (spre deosebire de *irony*) înseamnă «falsă modestie», «pretinsă ignoranță»"; în *Republica*, 337a, Trasymachos vorbește (în termeni nu foarte favorabili) despre «obișnuita εἰρωνεία socratică»". Dover presupune că termenul εἰρωνεία este folosit în același sens în ambele pasaje.

24. „Căci rafinată este disimularea atunci cînd una se spune și alta se înțelege... Socot că în această ironie și disimulare Socrate i-a depășit cu mult pe ceilalți prin farmec și cultură spirituală. Extrem de elegantă este această formă și presărată cu seriozitate." Dacă traducem aici termenul *dissimulatio* prin „mistificare" (*dissembling*) (așa cum ne îndreptățesc dicționarele să facem), trebuie să avem în vedere că ideea de ascundere înșelătoare a realității, sugerată în general de termenul englezesc (și românesc — *n.t.*), lipsește din figura de stil la care făcea referință Cicero. Acesta n-ar fi putut denumi vorbirea înșelătoare *disimulare rafinată*, „acolo unde toată substanța discursului indică faptul că glumești în chip serios (*severe ludens*) spunînd altceva decît ceea ce gîndești" (*loc. cit.*).

25. O schimbare atît de drastică încît a eclipsat înțelesul originar al cuvîntului din perspectiva lui Cicero și a lui Quintilian. Obliterarea pare a fi fost com-

pletă: din ceea ce spun ei despre *ironia* n-am putea deduce că în texte pe care le cunoşteau bine originalul grec fusese un cuvînt de ocară (*Schimpfwort*). Autoritatea paradigmei socratice devine atît de definitivă pentru Cicero, încît el se mulţumeşte să înţeleagă prin acest cuvînt pur şi simplu „acea *ironia*... aflată la Socrate, pe care o expune în dialogurile lui Platon, Xenofon şi Eschine" (*Brutus* 292). Iar atunci cînd Quintilian observă că „ironia poate caracteriza întreaga viaţă a unui om" face referinţă exclusiv la Socrate (*Institutio Oratorica*, IX 2,46).

26. Deşi nu le inculcă personal un raţionament strîmb discipolilor săi, îl oferă la cerere. Păstrează la vedere atît această formă, cît şi opusul ei (ὁ δίκαιος καὶ ὁ ἄδικος λόγος), astfel încît clientul să poată alege. *Cf.* Nussbaum, 1980, 48: „De-a lungul piesei, Socrate nu face nici o încercare de a da învăţătură despre dreptate şi de a îndemna la folosirea justă a talentului oratoric. Atitudinea lui este cel mult neutră; în cel mai rău caz el tratează înşelăciunea cu indulgenţă."

27. *Norii*, 359.

28. Kierkegaard, 1965 semnalează (58–9 şi 64) sclipiri de ironie în dialogul cu Charicles (1, 2, 26 şi urm.) şi Hippias (4, 4, 6).

29. Kierkegaard, al cărui bun-gust este de obicei ireproşabil, de această dată găseşte pasajul „dezgustător" (1965, 61–2).

30. Se referă la Apollodor şi Antisthene, tovarăşii săi de nedespărţit, ca şi la Cebes şi Simmias, oaspeţii săi care vin adesea de la Teba să-l viziteze (III, 9, 17).

31. Pentru o analiză atentă a ironiei din această lucrare, *v.* comentariile asupra desfăşurării banchetului din Higgins, 1977, 15–20. O discuţie exhaustivă referitoare la acelaşi material o dezvoltă şi Edelstein, 1935, 11–12, deşi, în mod ciudat, autoarea nu percepe latura ironică.

32. De-acum înainte, în prezenta carte voi folosi acest cuvînt ca termen cvasitehnic, trimiţînd la primul context în care l-am folosit — Vlastos, 1985: 1 şi urm. (p. 30).

33. Astfel se explică de ce Cicero (*Brutus* 292: *cf.* nota 25 *supra*) vorbeşte de *ironia* socratică din dialogurile lui Xenofon (la fel ca şi Eschine), laolaltă cu cele din Platon. Cînd o ilustrează însă se referă exclusiv la acestea din urmă, ceea ce dovedeşte că perspectiva sa asupra lui Socrate („ignorant în toate privinţele", *omnium rerum inscium*) nu este aceeaşi cu a lui Xenofon, deşi ar putea să se apropie de a lui Eschine: *v.* fragmentul 11 (tradus în nota suplimentară 1.4 *infra* şi citat din nou ca T21 în capitolul 3), „Nu aveam ce învăţătură să-i dau, din care să tragă vreun folos".

34. Referitor la aceste ironii complexe şi la o a treia, în strînsă legătură cu ele, *v.* nota suplimentară 1.1.

35. Textele pe care ne putem baza în această afirmaţie sînt expuse cu lux de amănunte în Vlastos, 1985 (pp. 6–11).

36. Socrate spune că este „unul din puţinii atenieni, ca să nu zic singurul, care abordează (ἐπιχείρειν: *cf.* nota suplimentară 1.1, n. 21) adevărata artă politică" (*Gorgias*, 515a). *V.* comentariul la ambele texte din nota suplimentară 1.1.

37. Textul va fi citat mai pe larg în capitolul 3 (T24).

38. De fapt, nici unul dintre ceilalţi interlocutori nu spune sau sugerează la Xenofon că Socrate ar fi un εἴρων. În acel text, el nu pare niciodată să le dea

prietenilor sau dușmanilor impresia pe care o are despre el Alcibiade la Platon, și anume că este ironic în mod *obișnuit* și *caracteristic* (acesta este sensul lui ειρωνικῶς în T9 *infra*, așa cum voi arăta în comentariul la respectivul text). Persoanele cărora le spune în *Banchetul* lui Xenofon că se ocupă de mijlociri și că are trăsături frumoase înțeleg, desigur, că vorbește ironic; dar nu dau semne că are recunoaște în acest lucru o trăsătură specifică lui Socrate.

39. *V.* însă și secțiunea II a capitolului 5.

40. 216d (= T15 *infra*): „Nu știe nimic și este cu totul ignorant".

41. Multiplele diferențe dintre aceste două perioade ale creației literare a lui Platon în ce privește imaginea lui Socrate vor fi discutate în capitolul 2.

42. Voi analiza acest lucru în secțiunea III a capitolului 2. *V.* mai ales comentariul la T22.

43. *V.* nota suplimentară 2.1. („Structura *Republicii* I").

44. Tot astfel și în *Phaidon* este folosit material *socratic* autentic pentru a introduce (57a–64a) și a încununa (115a – pînă la sfîrșit) nu mai puțin autentica argumentație *platoniciană* a dialogului.

45. Guthrie, 1969, 446.

46. *V.* nota 23 *supra*.

47. εἰωθότως, cu care trebuie comparat εἰωθυῖα εἰρωνεία din T1 *supra*.

48. 217a5–6, „Aveam o părere grozav de bună despre floarea frumuseții mele".

49. *Cf.* W. Ferguson în *Cambridge Ancient History* V (Cambridge, 1935), 263: „Cutremurător de frumos, el s-a bucurat de recunoașterea și privilegiile bărbaților atenieni rezervate de obicei în alte societăți femeilor de o extraordinară frumusețe; și deși nu respecta nici zeii, nici oamenii, nici vîrsta, nici autoritatea, nici tutorele și nici soția, știa să-și învesmînteze insolența în maniere atît de încîntătoare, încît gravitatea ofensei era adesea ștearsă din memorie, lăsînd loc grației ofensatorului."

50. *Protagoras*, 309a; *Gorgias*, 481d; *Charmides*, 155c-e; *Menon*, 76c1–2.

51. Xenofon, *Banchetul*, 8.2.

52. Xenofon (*Memorabilia*, III, 11, 3) adaugă un detaliu prețios (pe care nu-l regăsim la Platon), și anume că Socrate n-ar fi insensibil nici la frumusețea feminină. Văzînd-o pe Theodote îmbrăcată sumar, Socrate spune, vorbind despre sine și despre însoțitorul său: „Tînjim să atingem ceea ce am văzut; vom pleca aținți (ὑποκνιζόμενοι) și plini de pofte (ποθήσομεν)."

53. Deși aici rolurile sînt inversate: băiatul este cel care îi face curte.

54. Prima parte a fragmentului se regăsește în T9 *supra*.

55. *Iliada*, VI, 234.

56. *V.* pp. *supra* și nota suplimentară 1.1.

57. *Cf.* comportamentul lui Socrate din *Laches*. Acesta neagă cu înverșunare că ar deține înțelepciunea pe care este rugat să o ofere la cerere. „Socrate afirmă că nu se pricepe în această privință și că nu el este cel potrivit să judece care din voi spune adevărul, pentru că nici n-a făcut vreo descoperire, nici n-a fost elevul nimănui pentru așa ceva." (*Laches*, 186d-e, trad. de Dan Slușanschi, în Platon, *Opere* I, p. 249, Ed. Șt. și Enc., București, 1975 — *N.t.*). Dar atunci cînd Laches

se oferă să-i fie elev lui Socrate (189c), acesta îl primeşte cu bucurie — nu pentru a-i turna în minte ştiinţa sa, ci pentru a i se face părtaş la „consfătuirea şi cercetarea lor în comun" (συμβουλεύειν καὶ συσκοπεῖν· prefixul reflectă dublu natura cooperantă a relaţiei).

58. În interpretarea lui Guthrie, 1975.

59. Imaginea unui obiect care „se deschide" spre a dezvălui ceva nespus de preţios, ascuns privirilor vulgare, este reluată în 216d6, 216e6 şi 222a. Nu văd ce o determină pe Martha Nussbaum să afirme că imaginea, aşa cum o foloseşte Platon, este „sexuală în esenţă" (1986, 189). Există mult adevăr în concluzia ei că intimitatea sexuală oferă o formă unică de cunoaştere a persoanei iubite; în dorinţa noastră de a ajunge la ea, observă autoarea, „nevoia sexuală şi cea epistemologică [epistemică] se unesc şi devin, din cîte se pare, inseparabile" (1986, 190). Dar textul lui Platon nu justifică o asemenea lectură; în 216d-e, Alcibiade nu le sugerează tovarăşilor săi de băutură că intimitatea sexuală i-ar permite, sau le-ar permite să-l descopere ("*open up*") pe adevăratul Socrate.

60. *Cf.* interpretarea mea din nota 24 *supra* la *dissimulantia* din descrierea ciceroniană a ironiei socratice.

61. *Cf.* referinţele din notele 51 şi 52 de mai sus, ca şi din Dover, 1978, 154–5.

62. Sau „eponim" (ἐπωνυμίαν, *Phaidros*, 250e3), sau „copie" (μεμιμημένον, *ibid.*, 251a).

63. Contact descris ca avînd un efect puternic asupra amantului, care cere satisfacţie asemenea „calului nestăpînit".

64. Această intimitate fizică, atît de explicită în dialogul *Phaidros* (*cf.* Vlastos, 1974 şi 1981, 39) e rareori luată în considerare în analizele asupra *erōs*-ului platonician. Este ignorată de Wilamowitz, 1948, 368–9 (*cf.* nota 16 *supra*); Gould, 1963, 119; Guthrie, 1975, 405. Traducerile mai vechi reduc forţa termenilor folosiţi de Platon şi le disimulează efectul vizat: Jowett foloseşte „îmbrăţişare" pentru συγκατακεῖσθαι şi „cînd se întîlnesc unul cu altul" pentru ἐν τῇ συγκοιμήσει.

65. La Xenofon, teama de contactul fizic cu un tînăr atrăgător apare ca o obsesie a lui Socrate (a săruta o faţă frumoasă înseamnă „a te transforma dintr-un om liber într-un sclav" (*Memorabilia*, I, 3, 11); atingerea de-o clipă a umărului său gol de cel al frumosului Critobul îl afectează pe Socrate precum „muşcătura unei sălbăticiuni", iar umărul îl va ustura zile în şir (Xenofon, *Banchetul*, IV, 27–8). La Platon, Socrate nu manifestă aceeaşi groază de a fi atins de un băiat frumos. Se întîmplă adesea să se lupte gol cu Alcibiade, dar numai la iniţiativa acestuia (*Banchetul*, 217c). Nu există nici o aluzie în textele platoniciene că Socrate ar încuraja demonstraţiile fizice de afecţiune faţă de vreunul dintre tinerii pe care îi „iubeşte".

66. *V.* notele 42 şi 43 din capitolul 2 *infra.*

67. *Cf.* Xenofon, *Memorabilia*, II, 6, 22: Socrate îi sfătuieşte „pe cei care se simt atraşi de farmecul băieţilor în floare" să reziste acestui impuls, „pentru a nu-i îndurera pe cei ce ar trebui feriţi de durere".

68. *Cf.* nota suplimentară 1.3 la ἔρως καλός.

69. *Charmides*, 155d-e: „...gîndul mă purtă către Cydias... Cît de iscusit era acesta într-ale dragostei, de cîte ori prindea să dea sfat cuiva în legătură cu vreun tînăr frumos: «căpriorul să se ferească să vină să-şi apuce prada din faţa leului»" (trad. de Simina Noica, în vol. Platon, *Opere* I, p. 182, Ed. Şt. şi Enc., Bucureşti 1975 — *n.t.*); şi *Phaidros*, 241d1: „Îndrăgostitul îl îndrăgeşte pe iubit, aşa cum lupul îndrăgeşte oaia" (trad. de Gabriel Liiceanu, în vol. Platon, *Opere* IV, p. 436, Ed. Şt. şi Enc., Bucureşti, 1983 — *n.t.*).

70. Xenofon, *Banchetul*, VIII, 19: bărbatul „îşi rezervă plăcerea pentru sine şi-i lasă băiatului ruşinea". *Ibid.* 21: „băiatul nu împărtăşeşte cu bărbatul, precum femeia, plăcerea unirii în dragoste, ci rămîne spectatorul treaz al beţiei celuilalt".

71. Conform reprezentării sale din dialogurile lui Platon şi Xenofon. Nici referinţa la ἔρως-ul lui Socrate pentru Alcibiade din dialogul eponim al lui Eschine Socraticul (fr. 11 Dittmar: *v.* textul citat în întregime şi comentat în nota suplimentară 1.4) nu aduce vreo modificare perspectivei.

72. Michael Ignatieff, în recenzia sa la M. Foucault, *Histoire de la Sexualité*, în *Times Literary Supplement*, 28 sept., 1984, p. 1071.

73. Deşi nu şi de la Xenofon, în textele căruia teama obsesivă de contactul fizic (*cf.* nota 64 *supra*) ar putea fi luată drept un simptom al anxietăţii. În acest punct, ca şi în alte situaţii în care mărturia lui Xenofon o contrazice pe cea a lui Platon, este mai prudent să o preferăm pe aceasta din urmă. Avem motive întemeiate să credem că relaţia personală a lui Platon cu Socrate a fost cu mult mai intimă decît cea a lui Xenofon.

74. Această trăsătură fundamentală a ἔρως-ului socratic a fost trecută cu vederea în toate lucrările care i-au fost dedicate, de la Kierkegaard, a cărui fantezie romantică vede în el „tumultul pasiunii" (1965, 88), pînă la Foucault, a cărui analiză extrem de revelatoare despre «*le véritable amour*» la Platon îşi atinge limitele o dată cu utilizarea compusului «*érotique socratico-platonicienne*» (*Histoire de la Sexualité*, 1985, vol. II). Despre *l'inquiétude* din *erōs*-ul platonician aflăm din *Phaidros*: vizitiul şi calul bun sînt „adînc îndureraţi" că ar putea fi „forţaţi la un act monstruos şi interzis" de calul rău (254a, traducere după Hackforth); sînt salvaţi la timp doar de întoarcerea viziunii Formei frumuseţii, „întronată în jilţul ei neîntinat" (254b).

75. *Cf. Protagoras*, 309a1-d2: Socrate admite că a „urmărit floarea frumuseţii" lui Alcibiade (metafora standard a curtării pederaste), dar imediat îşi ironizează afirmaţia.

76. Această chestiune va fi discutată mai pe larg în capitolul 5.

77. „Socrate îl păcăleşte pe Polos, îndepărtîndu-l de orice virtute concretă; reducînd fiecare virtute la cîte o unitate, o pulverizează, în timp ce artificiul sofistic rezidă în puterea care îi permite să îndeplinească această reducere. Aşadar, pe de o parte avem o ironie născută dintr-o dialectică sofistică şi pe de altă parte o dialectică sofistică rezidînd în ironie" (1965, 96).

78. O'Brien, 1967. Contribuţia autorului la elucidarea acestei chestiuni este umbrită de faptul că, aplicînd eronat utilizarea ironiei în dialogurile socratice,

este gata să descalifice unele din doctrinele fundamentale ale lui Socrate. Astfel, dacă sensul lui καλῶς din *Protagoras* 352d4 este de fapt opusul sensului obişnuit, întreaga doctrină socratică a *akrasiei* se prăbuşeşte. Ar fi inutil să mai menţionăm atestarea ei în opera lui Aristotel: ni s-ar răspunde că şi acestuia i-a scăpat ironia.

79. Cel mai recent la Charles Kahn (1983, 75 şi urm.). Acesta vorbeşte despre „tertipurile" (*trickery*) prin care Socrate îl combate pe Polos (90). Nu sînt de acord cu felul în care îmi descrie propria perspectivă asupra acestei dispute (Vlastos, 1967, 454 şi urm.), prin formularea „Socrate îl păcăleşte pe Polos" (90); eu argumentasem de fapt *împotriva* ideii că raţionamentul lui Socrate ar fi intenţionat eronat. Voi reveni la această problemă în secţiunea a III-a a capitolului 5.

80. *Cf.* Kierkegaard în nota 77 *supra*.

81. Kierkegaard, 1965: 276 *et passim*. Felul în care tratează ironia socratică este iremediabil perturbat de această derutantă mistificare, care îl determină să găsească în textele din Platon pe care pretinde că le comentează impredictibilităţile unei nuvele romantice: „deghizarea şi misterul pe care ea [ironia] le implică... infinita simpatie pe care o presupune, clipa fugară şi inefabilă de înţelegere înlocuită imediat de angoasa neînţelegerii" etc. (85).

82. Într-o versiune timpurie a acestui eseu căutasem să explic comportamentul lui Socrate printr-o „lipsă a dragostei". Don Adams, care participa atunci la seminarul meu de la Cornell, m-a convins că această explicaţie era greşită: dorinţa lui Socrate ca Alcibiade să afle singur adevărul în acest mod dureros este perfect compatibilă cu dragostea lui pentru acest tînăr.

83. Din sursele noastre socratice nu reiese nici o aplicaţie morală (sau politică) a conceptului de αὐτονομία.

2. — Socrate contra Socrate la Platon

1. O parte din materialul cuprins în acest capitol şi în următorul a fost prezentat în cadrul Prelegerilor Gifford la St. Andrews (1981), o altă parte — cu ocazia Prelegerilor Townsend de la Cornell (1986); majoritatea a constituit însă subiectul discuţiilor purtate în seminariile pe care le-am susţinut la Berkeley, Cambridge şi Toronto (1978–1987). Răspunsul la aşa-numita „problemă socratică" dezbătută în acest capitol şi în restul cărţii a fost formulat sumar într-o conferinţă ţinută la Academia Britanică, intitulată „Socrate" (publicată în vol. 85 din *Proceedings of the British Academy* [Londra, 1989]).

2. Despre unanimitatea aproximativă de păreri ale specialiştilor în Platon din acest secol şi despre unele din motivele pentru care s-a ajuns la acest consens, *v.* Ross, 1951: capitolul I ("The order of the Dialogues"); mai multe detalii apar la Constantin Ritter, 1910a: 190–272 („Untersuchung der zeitlichen Folge [der Dialogen]"); o şi mai bună prezentare în Brandwood, 1958. Mi se pare cel mai semnificativ faptul că atunci cînd dialogurile sînt ordonate numai pe criterii stilistice, ca la Brandwood, rezultatele (rezumate de Brandwood,

1976: XIII şi urm., în special XVII) corespund în general cu cele la care am ajuns personal prin ordonarea acestor dialoguri exclusiv pe baza conţinutului lor filozofic: *v.* nota 8 *infra*.

3. Denumesc astfel aceste dialoguri fiindcă de-a lungul lor metoda de investigaţie filozofică a lui Socrate se bazează pe raţionamente elenctice, trăsătură care va dispărea brusc în dialogurile de tranzit: *v.* Vlastos, 1983a: 27 şi urm. pp. 57–58, apendice la "Demise of the Elenchus in *Eud., Ly., HMa.*". Mai multe detalii asupra acestei chestiuni în capitolul 4.

4. Ordinea cronologică din interiorul grupului nu este importantă în acest stadiu al argumentaţiei mele. Cu toate acestea, majoritatea specialiştilor în Platon contemporani ar cădea de acord că *Gorgias* este ultimul dialog din acest grup (*v.* de exemplu Dodds, 1959: 20 şi Irwin, 1979: 5–8).

5. *V.* nota suplimentară 2.1 „Compoziţia *Republicii* I".

6. Autorul precizează că urmează aici în cea mai mare parte abrevierile lui Irwin, 1977a. În cazul dialogurilor *Banchetul* şi *Omul politic* am preferat însă abrevierea *B.* şi, respectiv, *O.p.* (*N.t.*)

7. Şi aici ordinea cronologică din interiorul grupului este foarte controversată. Pentru *Menexenos* dispunem de un *terminus post quem* cert (referinţa din 245c-e la sfîrşitul războiului cu Corintul, 387), care nu ne dă însă nici un indiciu asupra celorlalte patru dialoguri din acest grup.

8. Brandwood, 1976: XVII (*cf.* nota 2 *supra*) plasează toate dialogurile *Ap.*, *Ch.*, *Cr.*, *Eu.*, *HMi.*, *Ion*, *La.*, *Pr.* (pe care le include într-un „grup IA") înaintea dialogurilor *G.*, *Eud.*, *HMa.*, *Ly.*, *M.*, *Mx.*, *Cra.*, *Phd.*, *B.* (incluse în „grupul IB"). Mă distanţez de această clasificare antedatînd *Gorgias* faţă de toate dialogurile din grupul IB definit de el, în virtutea unui criteriu ignorat de Brandwood — folosirea metodei refutaţiei elenctice, utilizată cu mare vervă în *Gorgias*, dar nu şi în vreunul din celelalte dialoguri din acest grup IB — (lucru de altfel explicabil prin faptul că autorul se serveşte *exclusiv* de criterii stilistice). Diferenţa cronologică care rezultă nu este însă mare, căci autorul însuşi susţine (1976: XVIII) că cele trei dialoguri din grupul său IB pe care eu le-am inclus în grupul II (*i.e. Cra.*, *Phd.*, *B.*) „au fost probabil ultimele scrise" din grupul IB definit de el. Deci dacă *Gorgias* ar fi transferat în grupul său IA, grupul său IB s-ar desface în două segmente, unul timpuriu şi unul tîrziu, iar cel timpuriu (care ar consta din *Eud.*, *HMa.*, *Ly.*, *M.*, *Mx.*) ar coincide cu dialogurile mele de tranziţie şi astfel am fi întru totul de acord asupra ordinii următoare:

Ap., *Ch.*, *Cr.*, *Eu.*, *G.*, *HMi.*, *Ion*, *La.*, *Pr.*, apoi
Eud., *HMa.*, *Ly.*, *M.*, *Mx.*, apoi
Cra., *Phd.*, *B.*, *R.*, *Phdr.*, *Prm.*, *Tht.*

Singura diferenţă rămasă — faptul că eu despart Cartea I a *Republicii* de celelalte nouă pentru a o grupa cu dialogurile elenctice — este neesenţială (*v.* nota suplimentară 2.1).

9. Pentru *Timaios* *v.* nota suplimentară 2.6.

10. Le voi numi în restul cărţii „cele Zece Teze".

11. Exceptînd (a) discursul lui Alcibiade din *Banchetul*, care, aşa cum am arătat în capitolul 1, îl descrie pe Socratele dialogurilor timpurii, care „nu ştie nimic şi e necunoascător în toate privinţele" (216d) şi (b) cele două pasaje biografice din *Phaidon* (57a–61c şi 115c–118), care de asemenea îl înfăţişează pe $\text{Socrate}_{\text{T}}$. Pasajul biografic din 96e–99e îl consider a fi platonician, nu socratic, de vreme ce funcţia sa declarată este aceea de a introduce teoria Formelor (100a şi urm.).

12. *Cf.* nota suplimentară 1.1. Argumentele sale trec cîteodată graniţa spre alte domenii ale filozofiei, dar numai propoziţiile din domeniul moralei sînt investigate prin metoda refutaţiei elenctice. Astfel, atunci cînd examinează teza conform căreia există o „cunoaştere a cunoaşterii şi a noncunoaşterii", o face numai fiindcă a fost propusă ca o definiţie (inacceptabilă) a termenului *sōphrosynē*. Renunţă la această abordare atunci cînd se convinge că ea nu va duce nicăieri, mărturisind că nu se crede „în stare să lămurească aceste lucruri" (*Charmides*, 169a).

13. *Cf.* analizei asupra diferenţei dintre *erōs*-ul socratic şi cel platonician din capitolul 1.

14. În I, 3 din *Memorabilia*, autorul începe în felul următor: „În sprijinul părerii mele că el s-a dovedit util tovarăşilor săi atît prin faptele care au arătat ce fel de om era, cît şi prin discuţiile sale cu ei, am să relatez despre aceste lucruri atît cît îmi va permite memoria" (*Memorabilia*, I, 3, 1). În prima parte a pasajului I, 4, declară: „Mai întîi de toate voi aminti ceea ce l-am auzit odată spunînd despre domeniul divinului în conversaţia sa cu Aristodem... ". Robin (1910, p. 32 şi 35–7) face mai multe trimiteri la astfel de afirmaţii ale lui Xenofon şi la improbabilitatea lor, demonstrînd cu lux de amănunte lipsa lor de valabilitate. *Cf.* şi Momigliano, 1971: 46–57, care plasează opera lui Xenofon, ca şi pe cea a altor socratici, în „acea zonă dintre adevăr şi minciună atît de derutantă pentru istoricul de profesie" (p. 46).

15. Putem considera *Apologia* la fel de veridică din punctul de vedere al informaţiei istorice ca şi discursurile din opera lui Tucidide (comparaţia se impune): recunoscînd că „era imposibil pentru el şi informatorii săi să memoreze exact ceea ce s-a spus" (τὴν ἀκρίβειαν αὐτὴν τῶν λεχθέντων διαμνημονεῦσαι, conform interpretării lui A. Andrews, a cărui pledoarie în favoarea sensului firesc al textului [1962: 64 şi urm., pp. 65–71] mi se pare foarte convingătoare), Tucidide ne asigură că discursurile „reprezintă ceea ce am considerat (ὡς ἂν ἐδόκουν ἐμοί) cuvintele cele mai potrivite a fi fost rostite de fiecare vorbitor despre subiectul său, apropiindu-mă cît mai mult de sensul general a ceea ce a fost spus în realitate (ἐχομένῳ ὅτι ἐγγύτατα τῆς ξυμπάσης γνώμης τῶν ἀληθῶς λεχθέντων)" (Tucidide, I, 22, 1).

16. În anul naşterii lui Platon (427 î.Hr.), Socrate avea patruzeci şi doi de ani, aşadar trecuse deja cu mult de prima tinereţe, la care se fac repetat trimiteri în *Protagoras*: 314b, 317c, 320c, 361e.

17. Pentru a susţine ipoteza că în aceste dialoguri Platon „rememorează conversaţiile maestrului său, recreîndu-le în formă şi substanţă" (Guthrie,

1975: 67) ar trebui să presupunem, fără sprijinul nici unei dovezi, că Platon (sau o terță parte care va fi asigurat transmiterea informației pînă la el) primise o relatare punct-cu-punct a replicilor din fiecare dialog de la însuși Socrate sau de la interlocutorul său.

18. *V.* nota suplimentară 2.2 „Detalii personale despre Socrate în corpusul platonician".

19. *Cf.* nota 14 *supra* și prima frază din *Tratatul despre economie* al lui Xenofon: „L-am auzit cîndva [pe Socrate] discutînd despre administrarea gospodăriei în felul următor."

20. Acest element al ipotezei mele ne avertizează în privința unor posibile variații în cadrul poziției filozofice atribuite lui Socrate în dialogurile din grupul I. De exemplu, în *Laches* el combate definiția „curajului" pe care o propusese în *Protagoras*, iar în *Gorgias* explicitează o supoziție a raționamentului socratic — aceea că interlocutorul întotdeauna poartă în propriul sistem de convingeri premise capabile să conducă la negarea fiecăreia dintre tezele sale eronate — supoziție care rămăsese pur implicită în dialogurile precedente: *cf.* Vlastos, 1983a: 27 și urm., în special 71 și urm. ("Afterthoughts on the Socratic Elenchus", care acum mi se pare că necesită cîteva revizuiri).

21. Pasajul este crucial pentru interpretarea teoriei morale a lui Socrate (așa cum voi arăta mai jos în capitolul 8, nota 38, ca și în comentariile la textele T12, T13, T14, T15). Zeller observă conflictul dintre etica instrumentalistă din *Memorabilia* lui Xenofon și pretențiile justiției la suveranitate din *Apologia* lui Platon și crede în posibilitatea stingerii acestui conflict, ținînd cont de învățătura pe care o dă Socrate în *Criton* (47d), anume că nedreptatea este pentru suflet ca o boală fără leac pentru trup și că *ipso facto* dăunează autorului ei. Apoi însă Zeller neagă singur această soluție fiindcă, spune el, „nu putem fi siguri că toate afirmațiile din *Criton* îi aparțin lui Socrate, autorul nefiind prezent la conversația descrisă acolo" (1885: 151).

22. *Gorgias*, 505e; *Charmides*, 166d.

23. Ca și în cazul asemănător al tratatelor lui Hippocrate.

24. Așa cum observase regretatul Eric Havelock, „Teatrul pus în scenă sau conversațiile dramatizate erau metoda tradițională greacă de a discuta și de a analiza ideile morale" (1934: 283). Acest lucru este valabil, în ciuda formulelor declarative și protreptice din proza gnomică (sentențele celor „Șapte Înțelepți", scrierile lui Teognis, *Preceptele* hipocratice (παραγγελίαι), fragmentele lui Heraclit și Democrit), dacă ținem cont de faptul că, în cazul confruntării unor perspective opuse, expunerea ideilor morale în Grecia se face prin intermediul dialogului.

25. Herodot, VII, 136. Un pasaj similar pe aceași temă se găsește în IX, 78–9. (Ambele dialoguri sînt citate fragmentar în secțiunea III a capitolului 7.) *Cf.* de asemenea conversația dintre Solon și Cresos din I, 130–2.

26. Pentru referințe *v.* Grote, 1865: III, 465 și urm.

27. Aristotel *apud* Athenaios 505b-c (*fr.* 3 Ross din *Despre poeți*). Citînd pasajul, Athenaios observă că Nicias din Niceea și Sotion din Alexandria

(autori de istorii ale „succesiunilor de filozofi", utilizate de Diogene Laertius ca sursă) coroborează mărturia lui Aristotel.

28. *Apud* Athenaios 500c (= *Fragmente der griechischen Historiker*, IIb 115, F 259 Jacoby). Autenticitatea fragmentului menționat este acceptată de Glucker (1978: 163), susținut de Döring, 1988: 69 și Tsouma (1988: 64–5).

29. Faptul că mai mulți alți autori utilizau același gen literar nu trebuie să fi avut vreun efect disuasiv asupra lui Platon. Dimpotrivă, superioritatea creației sale probabil că nu-i era mai puțin evidentă decît i-a fost posterității. Diferența este la fel de palpabilă atunci cînd dialogurile sale sînt comparate cu scrierile socratice ale lui Xenofon, ca și atunci cînd sînt puse față în față cu lucrările unui alt socratic, Eschine din Sphettos, ale cărui dialoguri erau foarte apreciate în Antichitate.

30. Un motiv secundar se poate să fi fost însuși faptul că alte scrieri în maniera socratică de filozofare, aparținînd unor rivali ai săi, invadaseră piața la acea vreme. Platon trebuie să fi fost la fel de dornic să apere filozofia socratică împotriva binevoitoarelor jumătăți de adevăr lansate de socratici, precum a dorit Xenofon să o apere împotriva calomniei lui Policrate din *Acuzația împotriva lui Socrate*.

31. Relațiile strînse dintre Socrate și Platon în prima tinerețe a acestuia sînt atestate de Xenofon în *Memorabilia*, III, 6, 11: Fratele mai mare al lui Platon, Glaucon, care aspiră la puterea politică la vîrsta de douăzeci de ani, este reținut de la aceasta de către Socrate „în virtutea interesului amical pe care i-l poartă de dragul lui Charmides, [unchiul] lui Glaucon, *și al lui Platon*".

32. S-a crezut că ar exista o anticipare a acestei doctrine în mitul din *Gorgias*, dar numai printr-o deducție lipsită de argumente (ca în Dodds, 1959: 375; pentru o analiză mai solidă *v.* Annas, 1982: 117). Componentele principale ale noii concepții despre suflet din *Menon* (dezvoltată în *Phaidon*) sînt: [a] existența sa prenatală și încarnările succesive în vieți muritoare (T1); [b] extraordinara sa capacitate cognitivă prenatală, care este sursa întregii cunoașteri dobîndite în timpul vreuneia dintre viețile sale muritoare (T2). *Nu există nici urmă de [a] sau de [b]* în escatologia din *Gorgias*, al cărui mit este o simplă fabulă morală, o broderie pe marginea unei credințe populare (față de care Socrate_T este foarte deschis: *Apologia*, 41a); aceasta se referă la judecata de după moarte, în care Minos și alte divinități ale lumii de jos distribuie pedepse și recompense — o credință cu bogat conținut moral, dar fără semnificație gnoseologică.

33. 69e–72d; 72e–77a; 78b–80c; 100b–109a.

34. Referitor la *Timaios*, *v.* nota suplimentară 2.6.

35. Protagonistul acestui dialog este o proiecție idealizată a lui Platon (Timaios a atins cea mai înaltă eminență în filozofie [20a], cosmologie și astronomie [28a] și a dobîndit și succesul politic [19e–20a], la care Platon a aspirat în van în diferite momente ale vieții sale: *cf.* antepenultimul paragraf al capitolului 4). Avem deci îndreptățirea de a-i atribui lui Platon această doctrină fundamentală pe care el a pus-o pe seama lui Socrate exact în punctul care marchează trecerea de la Socrate_T la Socrate_M.

36. Aceste concepții și asocieri ale lui Socrate ca personaj istoric sînt eronat distorsionate atunci cînd se ignoră diferențele dintre Socrate_T și Socrate_M. Astfel, se spune că Socrate ar fi frecventat cercurile orficilor (Taylor, 1949: 147), ipoteză aparent plauzibilă, judecînd după *Phaidon* (deși chiar și în acest caz ar trebui luată în calcul o exagerare derutantă), dar care îl deformează grotesc pe Socratele din dialogurile timpurii ale lui Platon și ale lui Xenofon.

37. Celebrul și derutantul articol al lui Burnet, "The Socratic Doctrine of the Soul", 1916: 126 și urm. a contribuit la răspîndirea unei idei eronate care încă mai iese la suprafață în anumite studii (*e.g.* Havelock, 1963: 204), conform căreia această concepție despre suflet văzut ca personalitatea psihologică a individului ar fi o creație a lui Socrate și/sau Platon. Pentru corectarea acestei opinii *v. e.g.* Vlastos, 1945–6: 381 și urm. și 53 și urm.; și, mai bine, Solmsen, 1983: 355 și urm. Solmsen (356) atrage atenția asupra faptului că se face referire la o persoană ca la „o *psyché*": „o puternică *psyché*", „o tenace *psyché*", „o dulce *psyché*" (Sofocle, *Aiax*, 154, 1361, *Filoctet*, 1013 și urm., Euripide, *Medeea*, 110 etc.).

38. 54b-c.

39. El afirmă că mitul său escatologic este „adevărat" (523a) și că, de asemenea, Callicles greșește amarnic considerîndu-l o superstiție de babă (527a), dar nu spune nimic care să arate că credința sa în supraviețuirea sufletului după moarte poate fi susținută prin raționamente elenctice și nici nu-și retrage în vreun alt mod declarația din *Apologie* (29b), în care susține că nu are știință de lucrurile din Hades. Cu alte cuvinte, nu aduce nici un argument pentru a-și valida această credință. Singurul argument pe care-l poate oferi, și îl și oferă, este adevărul moral transmis de acest mit, adevăr despre care consideră că este *demonstrabil* și că a fost demonstrat (ἀποδέδεικται, 479e), în timp ce contrariul său nu poate fi demonstrat (οὐκ ἔχετε ἀποδεῖξαι, 527b).

40. Cu alte cuvinte, în nici un dialog dinaintea lui *Menon*, în care Platon introduce credința în reîncarnare argumentînd în favoarea corolarului ei, teoria reamintirii: în *Phaidon* (73a-b), el evocă acest argument, spunînd că stabilește „foarte clar" (σαφέστατα) adevărul acelui corolar.

41. *Phaidon*, 79a-b.

42. 69e–72d; 72e–77a; 100b–109a.

43. În legătură cu aceste imagini *v.* în special *Phaidon*, 67d, 81e, 82a, 82e. Sufletul încarnat este „înlănțuit de un trup", *Phaidon*, 81e; „cum s-ar spune, îngropat în trupul său actual", *Cratylos*, 400c; „desfigurat" de asocierea sa cu trupul, *Republica*, 611c-e; „închis în trup ca într-o stridie", *Phaidros*, 250c. Ideea de „pîngărire" și de „murdărire" apare implicit atunci cînd se vorbește despre sufletul „purificat" prin despărțirea de trup și „murdar" atîta vreme cît rămîne atașat de el (*Phaidon*, 67a-c; 80e). Cea mai puțin lugubră dintre aceste imagini este aceea a sufletului care „alunecă în" trupul ce i-a fost destinat la fiecare reîncarnare, *Phaidon*, 81e.

44. Sufletul „alunecă în" (ἐνδύεται) trup în „miturile pitagoreice" la care face aluzie Aristotel în *De anima* 407b20 și urm.; ἐνδύνειν apare de asemenea

în relatarea circuitului de renaşteri despre care Herodot spune că era pitagoreic la origine şi că „grecii, unii mai devreme, alţii mai tîrziu" şi l-au însuşit. După Clement din Alexandria, ideea că sufletul ar fi „unit cu trupul drept pedeapsă, ca şi cum ar fi fost înmormîntat" (*Stromates*, III, 17) derivă de la „pitagoreicul" Philolaos, conform căruia doctrina ar fi atestată de „teologi şi profeţi antici". Platon atribuie „celor din jurul lui Orfeu" teoria că trupul este „închisoarea şi fortăreaţa" sufletului (*Cratylos*, 400c). Aceasta este doctrina la care S_M se referă aprobînd-o şi pe care Cebes o asociază cu Philolaos (*Phaidon*, 61e–62c). Filozoful peripatetic Clearch din Soli (fr. 2, *apud* Athenaios, 157c) i-o atribuie lui Euxitheos „pitagoreicul".

45. Credinţa în reîncarnare este cel mai bine atestată de doctrinele pitagoreice: Xenofan b7 (*apud* D.L. 8.36); Empedocle b129 (*apud* Porfir, *Vita Pythagorae*); Dicearch, fr. 29 (*apud* Porfir, *Vita Pythagorae*). *V.* şi Burkert, 1962: 98 şi urm.; Barnes, 1982: 100 şi urm.

46. Deşi fiecare dintre aceste două cuvinte poate traduce fiecare din termenii greceşti [*cf.* dicţ. LSJ, *s.v.* εἶδος, ἰδέα], „formă" (în sensul de „gen, fel", ca în propoziţia „încarcerarea este o formă de pedeapsă") este o traducere la fel de bună pentru ἰδέα ca şi pentru εἶδος. Voi păstra însă „formă" pentru εἶδος şi „caracter" pentru ἰδέα, astfel încît cititorul să ştie la care cuvînt din textul platonician mă refer. De asemenea, mă voi supune practicii (destul de comune) de a nota cu majuscule „Formă" şi „Caracter" (numai) în contextele în care se referă la entităţile nonsensibile, imuabile, incorporale, „separate" care pătrund în corpusul platonician în cadrul dialogurilor mediane (*cf.* secţiunea III a acestui capitol).

47. *Cf.* nota precedentă.

48. Ultima construcţie, καὶ ἔχον μίαν τινὰ ἰδέαν κατὰ τὴν ἀνοσιότητα ὅτιπερ ἂν μέλλῃ ἀνόσιον εἶναι, este tradusă de Guthrie (1975: 114–15) în felul următor: „şi [cel lipsit de pietate] avînd o unică formă în ce priveşte impietatea sa. Asta nu se aplică oare la tot ceea poate fi caracterizat drept lipsit de pietate?" Din interpretarea ultimei părţi ca „o remarcă ulterioară conversaţiei, detaşată sintactic de restul frazei, care nu poate fi înţeleasă decît prin raportarea predicatelor la τὸ ἀνόσιον", rezultă o întrebare distinctă. Dar construcţia nu trebuie neapărat tradusă în felul acesta. Ea a fost înţeleasă ca în cealaltă traducere de mai sus de către Robinson, 1941 (prima ediţie, 1953); Ross, 1951; Allen, 1970. Această traducere este mai fidelă textului, păstrîndu-i segmentarea originală, şi se bazează pe următoarea interpretare: impietatea nu este reprezentată de impietate în general, ci de anumite cazuri de impietate; „tot ceea ce poate fi lipsit de pietate" (*i.e.* orice formă de impietate) poate avea „caracterul unic" de impietate.

49. Este nevoie de o construcţie prepoziţională (oricare dintre cele patru propuse) pentru a traduce ceea ce Platon exprimă mult mai pe scurt folosind pronumele relativ neutru în cazul dativ (instrumental). Acelaşi lucru îl formulează şi prin expresia „ceea ce face (ποιεῖ) lucrurile *F* să fie *F*", folosind un sens necauzal, constitutiv, al lui „a face": autorul trimite la sensul 13 (*constitute* [a

constitui]) al lui *to make* „a face" din *O.E.D.* şi citează proverbul: "*one swallow does not make a summer*" („cu o rîndunică nu se face primăvară", *n.t.*). În pasajul 11a 6–8, Socrate respinge sintagma „drag zeilor" ca răspuns la întrebarea „Ce înseamnă pios?", pentru că aceasta nu este decît un πάθος al „piosului" (o proprietate pe care toate lucrurile pioase se poate întîmpla să o aibă), şi nu οὐσία sa (proprietatea pe care fiecare lucru pios trebuie să o aibă pentru a putea fi definit ca pios). Pusă astfel în contrast cu πάθος-ul, οὐσία reprezintă clar natura esenţială a lui *F* şi astfel poate fi tradusă corect prin „esenţă". Dacă *x* este *F*, iar P este un πάθος al lui *F*, în timp ce E este esenţa lui *F*, atunci *x* este *F* nu *qua* P, ci *qua* E, iar ceea ce îl „face" *F* este E, nu P.

50. În urmă cu treizeci de ani (Vlastos, 1956: I, iii, n. 10) am presupus că răspunsul la această chestiune trebuie să fie „nu". Woodruff, 1982: 163 *et passim*, reluînd acea afirmaţie, aduce argumente mai solide decît mine. Şi totuşi, aşa cum explic mai sus, acum sînt de cu totul altă părere. Woodruff spune că „cei care lărgesc spectrul ontologiei pentru a acoperi fiecare întrebare despre ceea ce există ajung să ne facă pe toţi ontologi". Aşa ar sta lucrurile dacă a fi ontolog ar însemna pur şi simplu a avea o concepţie sau alta despre ceea ce există; nu însă şi dacă considerăm că este nevoie şi de o reflectare atentă asupra acestor concepţii.

51. *Cf.* T4, *supra*: „... asemenea sieşi *în* fiecare faptă [pioasă]".

52. O versiune atrăgătoare a acestei opinii se găseşte la Allen, 1970: 67 şi urm. *et passim*: acesta îi acordă lui S_T un fragment din ontologia lui S_M, un fragment modest, e adevărat, încă departe de teoria realităţii a lui S_M şi de cele două lumi ale sale.

53. *Laches*, 191a-e.

54. οὐκοῦν ἔστι τι τοῦτο, ἡ δικαιοσύνη; în traducere literală (ca în Fowler, 1926; Woodruff, 1982), ἔστι τι = „este dreptatea ceva?", *i.e.* „există un lucru numit dreptate?" (în limbajul unui logician: „există vreun *x* astfel încît *x* = dreptate?"), mai pe scurt, „există dreptatea?" Aceasta este traducerea pe care o voi da acestei expresii în toate contextele importante în care va apărea, incluzînd T11, T12 din *Phaidon* (*v. infra* în prezentul capitol); T22 din *Banchetul;* T1, T5 (din nota suplimentară 2.5) *et passim* în *Parmenide* (*cf.* n. 126 *infra*) şi în *Timaios*. 51b-d (citat în nota suplimentară 2.5). *Cf.* notele 55 şi 56 *infra.*

55. Răspunde cu entuziasm la prima întrebare, cu răceala la a doua şi, în cele din urmă, vrea să ştie care este sensul acestui interogatoriu insistent: ἀλλὰ τί γὰρ μέλλει – „Care este problema? De ce mă întrebi?"

56. Întrebarea din T8, πρᾶγμά τί ἐστιν; nu diferă de cea din T7, ἔστι τι; Ar fi putut fi pusă atît în prima, cît şi în cea din urmă formă. Socrate întreabă, „Există un lucru numit frumos? Există un lucru numit dreptate?" *Cf.* n. 66 *infra* şi nota suplimentară 2.3.

57. Cu mulţi ani în urmă (1956: xii şi urm.) am denumit această perspectivă „subiectivism". Susţin în continuare substanţa argumentelor pe care le-am adus acolo, dar acum înclin spre opinia lui Burnyeat, 1976: 44 şi urm., conform căruia termenul „relativism" ar fi mai potrivit pentru ideea că, dacă *a* îi apare ca *F* unui anumit subiect S la t 1, atunci *a este F* în relaţie cu S la t 1, cu

condiția să se aibă în vedere că avem de-a face cu *o formă foarte subiectivizată* de relativism.

58. οὐσία τῶν ὄντων. Faptul că aici traducerea lui οὐσία este „esență", și nu „existență" (*cf.* n. suplimentară 2.3), rezultă clar din contextul din fragmentul T9 și din 386e: susținînd că lucrurile au propria lor esență prin ele însele în conformitate cu propria lor natură (ᾗπερ πέφυκεν, 386e4), Socrate se opune doctrinei protagoreice, care destabilizează nu existența lucrurilor, ci „natura" lor, așa cum ne indică πέφυκεν aici și, repetat, în continuare (*cf.* φύσιν în 387d1).

59. Platon nu îi dă nici o șansă lui Socrate să pună această întrebare în *Protagoras*. În acest dialog nu există nici o anchetă definițională, care i-ar fi oferit lui Socrate ocazia să pună întrebări precum cele pe care i le adresează lui Euthyphron în T4 și T5 și lui Laches în T6, întrebări care să expliciteze presupunerea conform căreia *F* denumește o trăsătură care este „aceeași" în toată varietatea de situații particulare la care se aplică numele său.

60. *Cf.* Teza IA *supra*.

61. Deși ne-am aștepta ca Socrate să fie la curent cu el (nu ne este descris ca un iliterat în domeniul filozofiei).

62. El observă că a auzit-o „adesea, de la mulți oameni" și că „era folosită de aceia în legătură cu Protagoras și cu gînditorii încă și mai vechi" (se referă la Parmenide, fără a-l numi, însă).

63. Acest gen „vulgar" de refutație (286e10: φορτικώτερόν τι) i se pare singurul pe care îl merită aceste afirmații. Nu găsim aici nici cea mai mică urmă de anticipare a criticii susținute pe care le-o va adresa Platon mulți ani mai tîrziu, în *Sofistul*. Neluînd în seamă problema pe care o pun ele ontologului, Socrate$_T$ le tratează ca pe niște paradoxuri vide, niște petarde pseudologice care explodează fără să facă nici un rău, o dată ce intolerabilele lor consecințe intelectuale (286d-e) și morale (287a) au fost date la iveală.

64. Prin respingerea doctrinei protagoreice „Omul este măsura tuturor lucrurilor" în *Cratylos*, ontologia apare pentru prima oară în dialogurile intermediare: T9 *supra* (și din nou în 386e). Platon va reveni neîncetat la dictonul omului-măsură în *Theaitetos* (152a, 160d, 170d-e, 171c, 178b).

65. Imposibilitatea formulării unui enunț fals va deveni ținta principală a criticii Străinului din Elea la adresa lui Parmenide din *Sofistul*.

66. *Cf.* Vlastos, 1956: I, iii, n. 10.

67. Cea de-a treia dintre expresiile englezești își găsește un corespondent comparabil în greacă: în mod normal, *nothing* „nimic" echivalează în greacă cu οὐδέν, o formă contrasă care ține locul expresiei οὐδέν πρᾶγμα „nici un lucru, nimic" (eng. *no thing* = *nothing*): *cf.* traducerea la T8 *supra*. Cea de-a doua, *something* („vreun lucru, ceva") se poate compara cu utilizarea lui πρᾶγμα în locul *x*-ului din cuantificatorul existențial; *cf.* n. 56 *supra*.

68. Se înțelege de la sine de ce, din moment ce Socrate trebuie să rămînă în rolul de moralist încăpățînat, ale cărui investigații elenctice se limitează la probleme morale (*cf.* n. 5 din nota suplimentară 1.1 și n. 12 din prezentul capitol): el ar putea enunța opinii referitoare la diferite alte lucruri, inclusiv la ontolo-

gie, dar refuză să le discute. Dacă lui Protagoras i s-ar fi permis să combată ideea că „dreptatea este un lucru", replica sa ar fi turnat gaz peste foc, iar dezbaterea ar fi fost deviată de la o anchetă morală spre una ontologică.

69. Chiar dacă Protagoras are convingerea că ontologia sa relativistă îi permite să combată opiniile lui Socrate asupra virtuților, Socrate are perfectă dreptate să ignore ontologia lui Protagoras pentru a-și focaliza critica pe conținutul moral al opiniilor sofistului.

70. Am folosit litere cursive în grafia cuvîntului „morală" fiindcă acesta este singurul aspect al tezelor lui Socrate pe care Protagoras îl atacă permanent de-a lungul dezbaterii. Semnificația lor ontologică rămîne surprinzător de imprecisă în expresiile folosite de Socrate pentru a identifica relația virtuților *inter se* pe care o susține de-a lungul raționamentului. În 331b spune că virtuțile respective sînt „fie identice, fie pe cît se poate de asemănătoare"; în 331e spune că sînt „un [lucru]" și apoi le caracterizează drept „aproape identice". Nici el, nici adversarul său nu încearcă o explicitare a relației diferită de cea foarte exactă făcută de Socrate în termenii cei mai simpli cu putință în 393e 2–4 (oricine are o virtute le va avea pe toate). Nici o altă identificare a relației nu este necesară pentru scopurile dezbaterii lor; oricare ar fi logica sau ontologia poziției lui Socrate pe care Protagoras ar dori să o conteste, este suficient de clar că acesta din urmă se află în dezacord cu doctrina ei morală: *cf.* 329e, unde Protagoras se opune tezei lui Socrate din 329e 2–4, pe care o respinge fără ezitare în același pasaj (329e5–6) și apoi din nou în punctul culminant al dezbaterii (349d 5–8). *Cf.* Vlastos, 1981: 221 și urm., în special p. 264, și notele de la pp. 428–433.

71. Așa cum explică el însuși în 329e 2–4: *cf.* nota precedentă.

72. De aici nu putem deduce că lipsa de interes față de problemele metafizice și epistemologice afișată de Socrate ar fi fost împărtășită de discipolii săi cei mai apropiați. Astfel, știm de la Aristotel că Antistene elaborase importante doctrine logico-metafizice (*v.* Caizzi, 1964: 48 și urm. la 49–65; Giannantoni, 1983: II, 319–407 și III, 177–370), așa cum a făcut și Euclid din Megara cu logica sa eleatizantă (Giannantoni, 1983: I, 37–48 și III, 31–58) și așa cum ar fi făcut și Aristip *în cazul în care* (lucru posibil, dar puțin probabil) el ar fi fost autorul acelei remarcabile doctrine epistemologice atribuită „sectei cirenaice" *ap.* Sextus Empiricus, *Adv. Math.* 7.190–200 (referitor la care *v.* Tsouna, 1988: partea a II-a, cap. I). Unul din lucrurile cele mai impresionante la Socrate este capacitatea sa de a atrage și de a păstra discipoli devotați, profund atașați și influențați de el, care s-au simțit totuși liberi să apuce pe drumuri diferite pentru a dezvolta doctrine etice și metaetice prin care s-au opus clar unul celuilalt și, fără îndoială, chiar și lui.

73. τίθεσθαι. Observați distanțarea de Socrate, care nu îl rugase pe Hippias să „postuleze" că dreptatea, frumosul, înțelepciunea există: îl întrebase dacă există și Hippias fusese pe deplin de acord. (Notez aici „Formă" cu majusculă [*cf.* n. 46 *supra*] fiindcă εἶδος este folosit acum ca un *terminus technicus* pentru a face referire la niște entități necunoscute omului de pe stradă, ale căror proprietăți categoriale vor fi expuse în secțiunea III *infra*.)

74. ὑποθέμενος.

75. εἶναί τι αὐτὸ καθ' αὑτό. Traducerea lui εἶναί τι ca „este ceva" = „există" a fost explicată în n. 54 *supra*. Nu este nici un mister în interpretarea primei ocurențe a pronumelui reflexiv αὐτό: acesta este folosit în sensul lui αὐτός, „singur" (exemple în Riddell, 1867: 134; și Burnet, 1911: „în acest sens tehnic, αὐτο este o dezvoltare a lui αὐτός, «singur»", indicînd faptul că, în *Phaidon* 67d 1, μόνην καθ' αὑτήν este folosit în același sens ca și αὐτήν καθ' αὑτήν puțin mai sus). Dar care este de fapt valoarea lui καθ' αὑτήν în acest context? Acest lucru va fi lămurit în secțiunea III *infra* și apoi în nota suplimentară 2.5.

76. Folosește aici o metodă de investigație pe care o numește ἐξ ὑποθέσεως σκοπεῖσθαι („investigație pornită dintr-o *ipoteză*", pe care urmează să o discut în capitolul 4). Această metodă apare pentru prima oară în corpusul platonician în dialogul *Menon* (86d și urm.), unde se specifică clar că a fost împrumutată de la matematicieni și este ilustrată printr-un elaborat exemplu geometric.

77. φαμέν τι εἶναι δίκαιον αὐτὸ καθ' αὐτὸ ἢ οὐδέν; semnificația lui τι εἶναι αὐτὸ καθ' αὐτὸ, un *terminus technicus* de o importanță crucială în ontologia dialogurilor intermediare ale lui Platon, va fi analizată mai jos în prezentul capitol și apoi în nota suplimentară 2.5.

78. ἴση ἀνάγκη, 76e5.

79. Literal: „scapă (καταφεύγει) către asta".

80. Astfel traduc οὐσία Hackforth, 1955 și Bluck, 1955, fără să dea însă nici o lămurire. Pentru explicații, *v.* nota suplimentară 2.3 *infra*.

81. εἶναι ὡς οἷόν τε μάλιστα. Argumentele pentru traducerea de mai sus se găsesc în nota suplimentară 2.3.

82. οἱ φιλοσοφοῦντες, 64b4–5; οἱ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφοι, 64b9; οἱ φιλοσοφοῦντες ὀρθῶς, 67d8, e4; ὅσοι τυγχάνουσι ὀρθῶς ἁπτόμενοι φιλοσοφίας, 64a4–5.

83. „Cei mulți", *Phaidon*, 64b2 *et passim*.

84. Urmez aici traducerea lui Cornford (1945) la *Republica*, 479d6–7, μεταξὺ κεῖσθαι τοῦ εἰλικρινοῦς ὄντος τε καὶ τοῦ πάντως μὴ ὄντος. Aici ὄντος nu poate avea sensul de „existent": existența instanțierilor perceptibile ale Formelor se presupune de la sine, la fel ca și cea a Formelor înseși. În *Phaidon* (79a), recunoaște două tipuri de existență (δύο εἴδη τῶν ὄντων), „vizibilă și invizibilă".

85. Conform traducerii lui Cornford, 1945 și Grube, 1974 la οὐχ ὑγιαίνει din *Republica*, 476e2.

86. χαλεπαίνει, 476d.

87. *Loc. cit.*

88. În *Criton*, 48d Socrate$_T$ expune ceea ce pentru el constituie punctul nevralgic al acestei opoziții, faptul că se opune legii talionului (problemă care urmează a fi discutată în capitolul 7); de comparat comentariul lui Callicles din *Gorgias* (481c) la această chestiune: doctrina conform căreia este mai bine să te supui nedreptății decît să o comiți „ne răstoarnă viețile noastre omenești pe dos".

89. *Apologia*, 19c, 20c.

90. Ignoranța lor în privința Formelor le invalidează în bloc convingerile morale: „numeroasele concepții tradiționale ale celor mulți despre Frumos și despre celelalte [*e.g.* «Dreptatea și Binele» , 479d] plutesc într-un fel de zonă crepusculară între realitatea pură și irealitatea totală" (*Republica*, 479d; traducerea o urmează parțial pe cea a lui Cornford, 1945). În *Phaidon*, chiar și aceia dintre nefilozofi care au comportamentul cel mai frumos (οἱ κόσμιοι αὐτῶν, 68e), nu reușesc să ajungă decît la „o față iluzorie a virtuții": sînt „curajoși printr-un fel de frică și lașitate" (68e), „moderați printr-un fel de lipsă de moderație" (69a). Moralitatea lor este „servilă, nu are nimic sănătos sau adevărat în ea" (69b).

91. O primă aluzie la noua teorie apare însă în *Cratylos*, deși aici nu se argumentează decît în favoarea unei singure proprietăți a formelor — invariabilitatea lor (439d–3, cu care *cf. Timaios* 50b3–5). Dar acest lucru este făcut cu atîta măiestrie și siguranță, încît dovedește că Platon pornise hotărît pe drumul spre noua sa ontologie.

92. Există referiri punctuale în *Phaidon* (75d, 78d) la astfel de anchete, dar *în* dialog nu se realizează nici una. Nici aici și nici în vreun alt dialog din perioada intermediară nu este folosită existența Formelor pentru a se introduce întrebarea „Ce este *F*?" și pentru a controla răspunsurile care i se aduc — aceasta fiind *singura* utilizare a existenței Formelor în dialogurile timpurii.

93. T7 în secțiunea II *supra.*

94. λογίζεσθαι, διανοεῖσθαι. διανοεῖσθαι (pe care îl traduc, întrucîtva inexact, prin „a gîndi") este termenul pe care S_M îl utilizează pentru a se referi la activitatea intelectuală exercitată vizibil (dar nu exclusiv) în matematică. διάνοια este termenul prin care denumește acel stadiu al cunoașterii din cel de-al doilea segment al Liniei Divizate din *Republica* (511d-e, 533d), cel care include cercetarea matematică. λογίζεσθαι, termenul preferat de Platon pentru a desemna raționamentul moral, atît în dialogurile timpurii, cît și în cele intermediare, este de asemenea asociat cu raționamentul matematic. Așa cum observă Burnet (1924) cu referire la *Phaidon*, 65c2, „sensul primar al cuvîntului este calculul aritmetic"; *cf.* λογισάμενος εἰπέ, *Menon*, 82d4, necesitînd un simplu calcul aritmetic.

95. „Văzul, auzul, într-un cuvînt întreg trupul, tulbură (ταράττοντος [*cf.* θόρυβον παρέχει καὶ ταραχὴν καὶ ἐκπλήττει, 66d]) sufletul și nu îl lasă să dobîndească adevărul și înțelepciunea atunci cînd se asociază trupului" (66a). „Arătîndu-ne că cercetarea prin intermediul ochilor este înșelătoare, și la fel și cercetarea cu ajutorul urechilor și al celorlalte simțuri, filozofia ne convinge să ne ferim de ele, cu excepția cazurilor în care utilizarea lor este inevitabilă." (83a).

96. *V.* nota suplimentară 2.4.

97. În 65e6, τοῦτο se referă la γνῶναι ἕκαστον [περὶ οὗ σκοπεῖ], 65e4–5.

98. αὐτῇ καθ' αὑτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος αὐτὸ καθ' αὑτὸ εἰλικρινὲς ἕκαστον ἐπιχειροῖ θηρεύειν τῶν ὄντων. Pentru traducerea lui ὄντα ca „realități" *cf.* nota suplimentară 2.3.

99. De la primele reflecții metodologice în limba greacă asupra acestor științe, percepția senzorială a fost considerată sursa cea mai potrivită de cunoaștere în propriul lor domeniu: astfel, Alcmeu, în prima parte a secolului al V-lea, concepe simțurile ca pe niște „canale" prin care informațiile sînt transportate pînă la creier (Teofrast, *De Sensu*, 26); la fel, mai tîrziu, Empedocle (Diels-Kranz, DK B310) crede că fiecare simț este un „canal al înțelegerii". Același punct de vedere îl găsim exprimat în tratatul hipocratic (tîrziu) *Precepte*, în introducerea căruia se subliniază: „În practica medicală trebuie acordată cea mai mare atenție nu judecății plauzibile, ci experienței combinate cu rațiunea. Căci reflecția rațională este o sistematizare a ceea ce a fost perceput cu ajutorul simțurilor."

100. Posibilitatea unei erori pur intelectuale nu este avută în vedere în nici unul dintre cazuri. Descartes pune toate greșelile pe seama voinței, iar S_M, pe seama simțurilor. Ideea că λογισμός ar putea lua o cale greșită și că are nevoie de experiența senzorială pentru a rămîne pe drumul cel drept, lucru care i se pare atît de evident medicului care a scris *Preceptele*, nu i-a trecut prin minte lui S_M.

101. Interpretînd această propoziție în același mod ca și ultima propoziție din T4 (*Eutyphron*, 5d3–5) *supra*, consider că predicatul se referă la fiecare instanțiere a Formei, nu la Forma însăși: ceea ce constituie o instanțiere a frumosului este totdeauna frumos.

102. αὐτὴ ἡ οὐσία ἧς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι. Λόγος-ul care răspunde la întrebarea „Ce este *F*?" este o expresie a realității (οὐσία) numite „*F*" care îi afirmă existența. *V.* nota suplimentară 2.3.

103. πότερον ὡσαύτως ἀεὶ ἔχει κατὰ ταὐτὰ ἢ ἄλλοτ' ἄλλως; Construcția ὡσαύτως ἀεὶ ἔχει κατά ταὐτά pare pleonastică la prima vedere. De ce n-ar fi de ajuns ἀεὶ ἔχει κατά ταὐτά pentru a vorbi despre constanța invariabilă a Formelor lui S_M? De ce trebuie el să adauge acel adverb? Fiindcă dorește să specifice întreaga arie de invariabilitate pe care o are în vedere. Căci să presupunem că F implică G și H. Atunci F nu va fi doar constant F, ci și constant G și H — *nu* constant F și inconstant G sau H. Trebuie să ne asigurăm că F va fi mereu invariabil în toate felurile în care poate fi invariabil.

104. αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστιν, τὸ ὄν.

105. ἢ ἀεὶ αὐτῶν ἕκαστον ὃ ἔστι.

106. ὄν αὐτὸ καθ' αὑτό. Semnificația construcției subliniate va fi discutată mai jos.

107. ὡσαύτως κατὰ ταὐτὰ ἔχει.

108. Dar își îngăduie să se repete cînd simte nevoia să insiste asupra vreunui lucru. Raționamentul elenctic din dialogurile timpurii permite de asemenea repetiția motivată: „este admirabil, spun ei, să spui de două sau chiar de trei ori un lucru admirabil", *Gorgias*, 498e.

109. πάντων τῶν ἐκείνοις ὁμωνύμων: de vreme ce o instanțiere a frumosului este „un frumos", el este „un omonim" al Formei pe care o exemplifică. Platon recurge la această metaforă pentru a compensa lacuna din vocabularul

său filozofic cauzată de lipsa unui termen pentru „instanțiere" sau „particular". Termenul tehnic folosit de Aristotel pentru a desemna „lucrurile particulare", τὰ καθ' ἕκαστα, nu fusese încă inventat.

110. ὡς ἔπος εἰπεῖν. Platon utilizează adesea această expresie (sau varianta ei mai scurtă, ὡς εἰπεῖν : *v.* exemplele din Ast, 1835: *s.v.* εἶπον) pentru a atenua forța unei afirmații, ca de exemplu în *Legile* (656e): „Vreau să zic cu adevărat zece mii — nu-i doar un fel de-a spune." În T21 ne avertizează că inconstanța instanțierii Formelor nu este nici pe departe la fel de absolută ca, invers, invariabilitatea Formelor pe care le exemplifică: Formele sînt absolut imuabile, dar instanțierile lor nu sînt supuse unei mutații absolute.

111. În acest mod, S_M respinge ipoteza că toate lucrurile s-ar afla într-un flux total: „Dacă ceva alunecă perpetuu într-o altă stare, se poate oare spune corect despre el, mai întîi, că „este *lucrul acesta*", apoi, că „este *lucrul acela sau celălalt*", din moment ce, chiar în timp ce vorbim, trebuie să se modifice imediat și să alunece într-o altă stare?" (*Cratylos*, 439d; *cf. Theaitetos*, 182d).

112. „Mi se pare că dacă ceva este frumos în afară de Frumosul însuși, este frumos tocmai fiindcă participă la *acel* Frumos", *Phaidon*, 100c. Doctrina este expusă mai pe larg în *Parmenide*, 128e: „Nu ești de părere că există o formă a Asemănării și alta, opusă ei, a Neasemănării? Și că, date fiind aceste lucruri, tu și cu mine și celelalte lucruri pe care le numim «mulțime» facem parte din ele – și cei care fac parte din Asemănăre devin similari prin faptul și în măsura în care (ταύτῃ τε καὶ κατὰ τοσοῦτον ὅσον ἄν) participă, în timp ce aceia care fac parte din Neasemănare devin diferiți, iar cei care fac parte din ambele devin și una și cealaltă [și similari și diferiți]?" (*Parmenide*, 129a).

113. Platon nu trece niciodată pragul acestei afirmații. În *Philebos* (59b1–2), el declară că nimic din această lume „nu a fost vreodată, nu va fi și nici nu este acum constant." Cherniss, 1957a: 243, traduce această frază în felul următor: „toate γιγνόμενα sînt într-o perpetuă schimbare *în toate privințele* [sublinierea mea]". Dar (așa cum a arătat Irwin, 1977b: 3, n. 5) interpretarea lui Cherniss deformează afirmația lui Platon, forțînd-o: textul platonician nu conține nimic care să corespundă cuvintelor subliniate cu litere cursive; literalmente, el nu sugerează decît că toate lucrurile din această lume sînt în perpetuă schimbare într-o anumită privință — o teză perfect inteligibilă, care ar putea fi chiar adevărată.

114. Acesta este modul în care S_M etichetează în *Republica*, 475 și urm. „mulțimea" de nefilozofi, oamenii care cred că nu există nimic mai bun decît lumea semi-reală a simțurilor: *cf.* nota următoare.

115. *Republica*, 479a1–3: „acel om nobil [iubitor de spectacole], care nu crede în Frumosul în sine — o anumită Formă a frumosului care este mereu invariabil constantă".

116. O compară cu γιγαντομαχία — lupta giganților născuți din Gaia împotriva olimpienilor.

117. ταὐτὸν σῶμα καὶ οὐσίαν ὁριζόμενοι. Această proprietate categorială a lucrurilor sensibile a devenit acum atît de importantă în privirea sa retrospectivă asupra ontologiei perioadei de mijloc, atît de decisivă în diferențierea lor

față de Forme, încît nu mai simte deloc nevoia de a le enunța formal celelalte proprietăți categoriale. Accesibilitatea la simțuri a lumii materiale se presupune de la sine (ideea că trupul este „vizibil și tangibil" apare în rîndurile imediat următoare, în *Sofistul*, 247b); faptul că lumea materială se află într-un flux perpetuu nu apare decît în atacul imaterialiștilor împotriva materialiștilor: aceștia din urmă, după ei, reduc realitatea la o devenire pură (γένεσιν ἀντ' οὐσίας φερομένην τινα, 246c1–2).

118. Rezist tentației de a-i numi „idealiști": spre deosebire de toate tipurile de idealism metafizic modern, berkeleyan sau hegelian, ontologia lui Platon rămîne profund realistă.

119. τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν. De ce „adevărata" realitate (*i.e.* în gradul cel mai înalt: *cf.* Vlastos, 1981: 62, n. 16)? Pentru a conserva statutul existențial al lumii materiale, atunci cînd contrastează γένεσιν φερομένην și οὐσία, Platon acceptă un anumit grad de realitate în γένεσις: *cf. Timaios*, 50d, „a fi și...a deveni *exista*" (ὄν τε καὶ... γένεσιν εἶναι).

120. Platon consideră acum această diviziune între materialiști și imaterialiști atît de radicală, încît este imposibil să se stabilească dialogul util dintre cele două tabere: dacă le spui materialiștilor că accepți realitatea imaterială, te vor trata cu un „dispreț total, nu vor dori să te mai asculte" (*Sofistul*, 246b).

121. δύο εἴδη τῶν ὄντων. *Cf.* n. 75 *supra*.

122. ὁμοιότερον... καὶ συγγενέστερον, 79b-e.

123. Platon va așeza la loc de seamă caracterul intangibil al corpurilor în privirea sa retrospectivă asupra ontologiei perioadei de mijloc: identificînd corporalul cu realul, „giganții" nu consideră real decît „ceea ce are un impact și poate fi atins". În *Phaidon*, trăsătura trupurilor cel mai bine pusă în evidență este vizibilitatea: astfel, în T18 *supra* și, din nou, în 79a-b, se disting „două tipuri de existență", lucrurile „vizibile" opunîndu-se celor „invizibile".

124. 211a-b (= T22 *infra*).

125. Pentru sensul literal al expresiei *v.* n. 75 *supra*.

126. În mod straniu, această problemă a fost ignorată în numeroasele lucrări despre Teoria Formelor la Platon. Deși conștienți că expresia mai puțin elaborată „*F* în sine" (αὐτὸ τὸ Φ) fusese anticipată în compozițiile timpurii ale lui Platon (Riddell, 1857: 134; Campbell, 1894: 305–306; Burnet, 1924 referitor la *Phaidon*, 64c6, 65d5, 65e3; Ross, 1951: 16–17; Allen, 1970: 74–75), specialiștii par să nu fi observat că „existența în sine prin sine" a Formei apare pentru prima oară în *Phaidon* și nu în dialogurile timpurii. Nu au avut niciodată în vedere o cercetare *a fortiori* dedicată semnificației deosebite a expresiei αὐτὸ καθ' αὐτὸ τὸ Φ. Cea mai surprinzătoare este această neglijență în cel mai elaborat studiu despre terminologia tehnică a lui Platon publicat vreodată, *Neue Untersuchungen über Platon* (1910b) de Constantin Ritter: investigațiile sale, conținînd un capitol de o sută de pagini intitulat „*Eidos*, *Idea* und verwändte Wörter", nu fac nici o aluzie la rolul construcției „în sine prin sine" în evoluția ideolectului platonician. Această lipsă nu este remediată în lucrarea sa masivă în două volume, *Platon* (1910a, 1923).

127. Informativ este însă şi exemplul din *Parmenide* (128e şi urm.), unde, aşa cum voi demonstra în nota suplimentară 2.5, îl putem vedea pe Platon folosind propoziţia „Formele există în sine prin sine" (128e–129a, 130b7–9, 133a, 133c, 135a-b) pentru a formula aceeaşi teză metafizică ca şi cea din „Formele există separat" (130b3–5, 130c1–2, 130c5-d2).

128. σοφωτάτη Διοτίμα (208b), un personaj imaginar, al cărui nume, „cea care îşi are onoarea de la Zeus", sugerează faptul că s-ar afla „în posesia celei mai înalte înţelepciuni şi autorităţi" (Bury, 1932: XXXIX).

129. „Deodată va vedea o frumuseţe minunată" (210e).

130. Pentru comentarii *v.* Vlastos, 1981: 67–9.

131. που, literalmente „într-un anumit loc". *Cf. Timaios*, 52b: „În percepţia «visată» a realităţii (aceea a omului obişnuit [*cf.* ὀνειροπολοῦμεν aici cu ὀνειρώττειν din *Republica*, 476c] care neagă existenţa Formelor) „tot ceea ce există se află, în mod necesar, undeva, într-un anumit loc (που... ἔν τινι τόπῳ)... ceea ce nu este nici pe pământ, nici în cer, nu este nimic". (*Cf.* Aristotel, *Fizica*, 208a29: „fiecare presupune că [toate] lucrurile care există se află undeva".)

132. Faptul că pînă şi lucrurile pur spirituale — sufletele dezîncarnate şi zeii — se află şi ele „undeva" (într-un „loc supracelest", *Phaidros*, 247c) este o componentă incomodă dar inevitabilă a poveştii transmigraţiei sufletelor pe care ne-o relatează Platon.

133. Aşa cum am arătat mai devreme (n. 108 *supra*), Platon nu se opune repetiţiei necesare pentru a produce un anumit efect.

134. *Charmides*, 159a1–2: ἐνοῦσαν αὐτήν, εἴπερ ἔνεστιν. Sau, în mod echivalent, „este prezent în tine" σοὶ πάρεστιν, 158e7 (*cf. Eutydemos*, 301a4, πάρεστιν μέντοι ἑκάστῳ αὐτῶν κάλλος τι).

135. *Eutyphron*, 5d (= T4): ταὐτόν ἐστιν ἐν πάσῃ πράξει τὸ ὅσιον αὐτὸ αὑτῷ. Tot astfel şi în *Laches* (191e–192a): curajul este acelaşi *în* toate faptele pe care Socrate îi cere lui Laches să le analizeze.

136. Atît în [a], cît şi în [b], negocierile sînt absolut generale şi nu se aplică exclusiv la exemple concrete de frumos: s-ar putea aplica şi exemplelor posibile la fel de bine ca şi celor concrete.

137. Dacă în limba greacă ar exista cuvinte distincte pentru „existenţă" şi „esenţă" (dar nu există: *cf.* nota suplimentară 2.3 referitor la οὐσία), Platon ar vrea să spună că esenţa Frumosului îi implică propria existenţă — singurul gen de existenţă pe care *ar putea*-o avea orice lucru din această categorie ontologică: pentru a exista, Forma Frumosului nu trebuie decît *să fie* ceea ce este etern.

138. Şi acesta este singurul caz în tot corpusul platonician. Platon aplică la Formă expresia „prin sine" în mod flexibil; de obicei o întregeşte antepunîndu-i un pronume reflexiv, „în sine prin sine", dar această adăugire are doar rolul de a intensifica insistenţa, expresia putînd fi folosită fără ajutorul ei (ca în *Cratylos*, 386e, *Republica*, 476a11). În pasajul din *Banchetul* pe care îl interpretăm aici, formula capătă o încărcătură maximă prin adăugarea unui „cu sine" la „prin sine".

139. Faptul că existenţa sa îşi este sieşi suficientă este afirmat *doar* cu referire la separarea ei de instanţierile temporale, *nu* şi de celelalte Forme. „Co-

muniunea Formelor unele cu altele" (*Republica*, 476a) (*i.e.* legăturile de implicație ale fiecărei Forme cu mulțimile altor Forme) face parte integrantă din natura fiecăreia dintre ele.

140. O ipoteză pur conceptuală: universul lui Platon, creat de „cel mai bun demiurg", este menit să dureze o veșnicie (*Timaios*, 37c-d).

141. *Cf.* nota suplimentară 2.6 („Formele din *Timaios*").

142. Pentru sensul lui χωρισμός la Aristotel și Platon *v.* nota suplimentară 2.7.

143. Respingînd anumite teze contrarii pline de influență, Cherniss (1942: 31 și urm.) a susținut viguros (a) că aceasta este interpretarea corectă a ceea ce vrea să spună Aristotel atunci cînd îi atribuie lui Platon Forme „separate" și (b) că făcînd acest lucru Aristotel rămîne complet fidel intențiilor lui Platon. Fine (1984: 131 și urm.) confirmă teoria lui Cherniss la punctul (a), dar nu este de acord cu punctul (b). În nota suplimentară 2.5, „«Separația» la Platon", secțiunea 2, *infra*, explic de ce trebuie să fim de acord cu Cherniss atît asupra punctului (a), cît și asupra lui (b).

144. Deși s-ar putea să fi fost menționată în cadrul discuțiilor orale din Academie, așa cum sugerez în nota suplimentară 2.5, secțiunea 2.

145. Dar se apropie atît de mult de acest lucru atunci cînd scrie că Formele „există separat (εἶναι χωρίς)" – folosind χωρίς ca o prepoziție urmată de un genitiv (*Parmenide*, 130b4 și c1) sau chiar numai adverbial (130d1) — încît traducători renumiți, precum Cornford (1939), Diès (1956) și Allen (1980b) adesea ignoră diferența. Astfel, τούτων ἑκάστου εἶδος εἶναι χωρίς, „există separat o Formă a fiecăruia dintre acestea", apare în traducerea lui Cornford ca „fiecare dintre acestea are o Formă separată", în cea a lui Allen ca „există o caracteristică separată a fiecăruia dintre ele", de parcă Platon ar fi scris χωριστὸν εἶδος εἶναι ἑκάστου.

146. Așa cum expune mai detaliat în nota suplimentară 2.5.

147. *Cf.* n. 137 *supra*.

148. Astfel, S_M se referă la ea ca εἰλικρινές, καθαρόν, folosind unul sau altul sau ambele aceste epitete, împreună cu expresia „în sine prin sine": αὐτὸ καθ' αὑτὸ εἰλικρινές, *Phaidon*, 66a (= T18 *supra*) sau chiar fără această expresie: *Phaidon*, 67b, πᾶν τὸ εἰλικρινές și *Banchetul*, 211e, αὐτὸ τὸ καλὸν... εἰ λικρινές, καθαρόν, ἄμεικτον. Tărîmul Formei este „existența pură" (ὄντος εἰλικρινῶς, *Republica*, 478d, 479d); este „regiunea pură" (τόπον... καθαρόν, în *Phaidon* 80d [citat în n. 152 *infra*]).

149. Prin același consens nu voi mai utiliza „Socrate_T" atunci cînd este clar că mă refer la Socratele recreat de Platon în dialogurile timpurii.

150. Literalmente, „acest loc" (τόνδε τὸν τόπον, *Theaitetos*, 176b). Demonstrativul poate fi înlocuit prin predicate descriptive care identifică statutul său categorial: „regiunea corporală și vizibilă" (ἐν τῷ σωματοειδεῖ καὶ ὁρατῷ τόπῳ, *Republica*, 532c-d).

151. Este vorba de acel „loc supraceresc (τὸν ὑπερουράνιον τόπον) pe care nici un poet pămîntean nu l-a slăvit în imnuri pe măsură și nici nu o va face vreodată" (*Phaidros*, 247c).

152. „Regiunea în care sălăşluieşte partea cea mai binecuvîntată a ceea ce există" (τόπον... ἐν ᾧ ἔστι τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος, *Republica*, 526e). „Regiunea nobilă şi pură şi invizibilă, Hades" (τόπον... γενναῖος καὶ καθαρὸν καὶ ἀϊδῆ, εἰς Ἅιδου, *Phaidon*, 80d). Îndepărtîndu-se spiritul aspru, „Hades" a fost derivat printr-o etimologie fantezistă de la τὸ ἀϊδές, „invizibilul"; conform unei etimologii la fel de fanteziste, ar proveni din πάντα τὰ καλὰ εἰδέναι (în *Cratylos*, 404b).

153. „Trebuie să încercăm să fugim de aici *acolo* (ἐνθένδε ἐκεῖσε, *Theaitetos*, 176a-b [= «din această lume în cealaltă», Cornford, 1935]); şi *cf.* descrierea Formelor ca „lucrurile de *acolo* ([τὰ] ἐκεῖ) contemplate de suflete: *Phaidros*, 250a.

154. πρὸς γαρ ἐκείνοις ἀεί ἐστιν μνήμῃ κατὰ δύναμιν, προὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστιν: preiau, la textul stabilit de Burnet, traducerea lui Hackforth, 1952. Acelaşi sens apare la Robin, 1950: «c'est à ces realités mêmes que ce qui est Dieu doit sa divinité».

155. Aristotel ia această credinţă destul de mult în serios pentru a o combate: „Cum ar putea ei [zeii] fi nemuritori, din moment ce au nevoie de hrană?" (*Metafizica*, 1000a17).

156. „Hrănirea" sufletului prin contactul cu Forma este pus în lumină în descrierea contemplaţiei Formei de către zei şi sufletele omeneşti dezîncarnate (247d-e: „şi contemplînd adevărul se hrăneşte şi prosperă [θεωροῦσα τἀληθῆ τρέφεται καὶ εὐπαθεῖ]; „şi cînd a contemplat cu adevărat şi s-a hrănit dintr-o existenţă adevărată [τὰ ὄντα ὄντως θεασαμένη καὶ ἐστιαθεῖσα]), dar aceeaşi „hrănire" apare, de asemenea, în contactul sufletului cu Forma din viaţa actuală: τρέφοιτο în *Republica*, 490b (= T24 *infra*); τρεφομένη în *Phaidon*, 84a (citat în n. 160 *infra*).

157. Iubirea este o trăsătură la fel de importantă a relaţiei filozofului cu Forma ca şi cunoaşterea: *Republica*, 490a-b (= T24) şi 500c (filozoful „se însoţeşte cu dragoste", ὁμιλεῖ ἀγάμενος, cu Forma); *Banchetul*, 211d–212a (pasajul este prea lung pentru a fi citat aici).

158. Plotin, creatorul celei mai pure filozofii mistice a lumii occidentale, este impregnat de filozofia lui Platon; eticheta de „neoplatonism", aplicată întregii mişcări filozofice căreia i-a fost vîrf de lance, nu este deloc nepotrivită.

159. *Banchetul*, 210e4–5, citat în n. 129 *supra*.

160. Pentru divinitatea Formei, *v. e.g. Banchetul*, 211e şi *Phaidon*, 80b, 84a-b, ca şi *Republica*, 611e. Şi *cf.* descrierea Formei „separate" la Xenocrate (fr. 30: *cf.* nota suplimentară 2.5, n. 95).

161. πλησιάσας καὶ μιγεὶς τῷ ὄντι ὄντως. Pentru μείγνυμι ca termen comun desemnînd contactul sexual *v.* dicţionarul LSJ, *s.v.* sensul 4 (la forma de pasiv: „la Homer şi Hesiod cel mai adesea despre sexe, *a avea contact cu*").

162. Traducerea o urmează parţial pe cea a lui Cornford (1945).

163. *Phaidros*, 241d2, e1; 253a.

164. *Cf.* Burkert, 1985: 109, care interpretează termenul ἔνθεος ca „înăuntru se află un zeu": capitolul 6, n. 55. Şi *cf. Phaidon*, 69d: „Aşa cum ne spun cei ce se ocupă cu ritualurile mistice, „Numeroşi sînt purtătorii de thyrs şi puţini

βάκχοι [cei care au ajuns să se unească cu zeul Bacchos]. După părerea mea, acei βάκχοι nu sînt alții decît cei care au fost pătrunși de adevărata filozofie."

165. Imaginea cochiliei de stridie provine dintr-un pasaj din *Republica* (611d–612a): pentru a vedea sufletul așa cum este cu adevărat trebuie „să îl dezghiocăm din toată acea grămadă de piatră și cochilie (ὄστρεα), a cărei substanță pămîntească a prins-o ca într-o crustă" (traducere după Cornford, 1945).

166. „Ni s-a arătat neîndoielnic că pentru a ajunge o dată să deținem cunoașterea adevărată a vreunui lucru, trebuie să ne eliberăm de trup... Așa cum ne indică acest raționament, vom obține acest lucru după moarte, nu atîta timp cît trăim" (*Phaidon*, 66d).

167. Așa cum se explică atît de clar în paragrafele finale ale *Apologiei*. În *Gorgias*, deși mitul eschatologic îi este povestit lui Callicles ca „o istorie adevărată" (523a), el nu este, evident, decît o paranteză la discuția refutativă precedentă, în care adevărul fusese stabilit printr-o argumentație rațională.

3. — Mărturia lui Aristotel și Xenofon

1. Citat ca T1 în nota suplimentară 1.1 *infra*.

2. Așa cum arăt mai jos (nota suplimentară 1.1, n. 7), a fi σοφός într-un anumit domeniu (sau a avea σοφία în acest domeniu) sînt expresii folosite alternativ de Platon pentru a se referi la posesia unei ἐπιστήμη relevante.

3. Literalmente, „frumos și bun" (καλὸν κἀγαθόν). Am urmat aici traducerea lui Grube (1985).

4. Mulți cercetători (inlusiv eu [Vlastos, 1985: 29]) au interpretat greșit acest text, considerînd că Socrate spune că *știe că nu deține nici o cunoaștere*. O analiză mai detaliată ne arată că nu spune acest lucru nici în [a], nici în [b]: tot ceea ce spune în [a] este că nu e conștient că ar avea vreo cunoaștere, iar în [b], că nu are nici una. Diferența este esențială: a spune că cineva nu este conștient că are vreo cunoaștere și că, de fapt, nu are nici una nu este același lucru cu a spune că *știe* că nu are nici o cunoaștere (și nici nu implică acest lucru): numai cea din urmă formulă îl poate prinde în mrejele paradoxului logic al mincinosului care spune că minte. (Un exemplu recent al celei de-a doua interpretări apare la Kraut, 1984:272, n.44: „Formulîndu-și prima reacție la oracol ca *o autocontrazicere* [sublinierea mea], Socrate le indică ascultătorilor săi că ar fi trebuit să-și dea seama de la bun început că nu avea dreptate să nege orice pretenție la cunoaștere." Evident, Kraut consideră că Socrate spune în [a] că știe că nu are nici o cunoaștere, contrazicîndu-se astfel pe sine.) Această eroare de interpretare este foarte veche. Ea apare deja la Cicero (*nihil se scire dicat nisi id ipsum*, *Academica*, I,16), și fără îndoială că își are rădăcinile într-un moment mult mai timpuriu. Dar nu este prezentă la Aristotel: prin formula „el a mărturisit (ὡμολόγει) că nu are nici o cunoaștere" (*Sophistici Elenchi*, 183b7, citat în T13 *infra*) Aristotel nu merge atît de departe încît să spună că el știa că nu are nici o cunoaștere. (Mă bucur să descopăr că interpretarea mea actuală la acest pasaj (*Apologia*, 21b) este aceeași cu cea la

care au ajuns independent A.A. Long [1988: 158], ca şi Michael Stokes, în lucrarea sa încă nepublicată, "Socratic Ignorance in Plato's *Apology*".)

5. Citat ca T1 în capitolul 1 *supra.*

6. Am argumentat în favoarea acestei traduceri a termenilor εἰρωνεία, εἰρωνεύσοιο în capitolul 1 *supra*, în comentariul la acelaşi text, citat aici ca T1.

7. Ca de exemplu în *Laches:* toată lumea, inclusiv Laches, l-a auzit pe Socrate spunînd: „Nu am nici un fel de cunoaştere referitor la această chestiune" (186e); şi totuşi Laches declară: „Ţie mă încredinţez pe mine însumi ca să mă înveţi şi să mă examinezi asupra oricărei chestiuni doreşti" (189b, citat în T9, în nota suplimentară 1.1), iar în concluzie Nicias îşi exprimă de asemenea încrederea fără rezerve în calităţile de dascăl ale lui Socrate: el este cel la care ar apela dacă ar avea nişte fii care să necesite educaţia morală (200c, citat ca T10 în aceeaşi notă suplimentară).

8. λόγος aici nu trimite la tezele pe care le-a apărat împotriva lui Callicles (la ele face trimitere prin ταῦτα în 509a5, ca şi mai devreme în 508e6 şi apoi în 509b1), ci la negarea deţinerii cunoaşterii (*cf.* οὐδὲ εἰδὼς λέγω 506a3–4 cu λόγος... ὅτι... οὐκ οἶδα în 509a4–5). λόγος nu este folosit nici cu sensul de „argument" (ca la Irwin, 1979: *ad loc.*): Socrate neagă deţinerea cunoaşterii, aşa cum a făcut şi mai devreme, în 506a, dar nu aduce argumente în favoarea negării în nici unul dintre pasaje. Sensul este redat corect de către Monique Canto (1987): „je dis et je redis toujours la même chose: que je ne sais pas".

9. ἐγὼ ταῦτα οὐκ οἶδα ὅπως ἔχει: nu ştie dacă tezele sale (al căror adevăr l-a stabilit prin „argumente de diamant şi fier"!) sînt adevărate sau nu.

10. La fel în momentul cînd trage concluziile la argumentele în favoarea nemuririi din *Phaidon* (117b): Socrate îi încurajează pe Cebes şi Simmias să-şi continue cercetările, dar fără să le indice că trebuie să facă acest lucru în oricare alt scop decît acela de a determina mai clar fundamentele acelei doctrine. În *Republica* (611c) el declară: „Ideea că sufletul este nemuritor este un fapt stabilit fără putinţă de tăgadă [*beyond doubt* pentru ἀναγκάσειεν ἄν, Cornford, 1945] prin raţionamentul de mai sus, ca şi prin celelalte [probabil cele din *Phaidon*, la care nu se face referire directă în *Republica*]."

11. *Cf.* Burnyeat (1977: 10–11): rolul de moaşă pe care i-l atribuie Platon lui Socrate aici se dovedeşte extrem de util pentru creatorul său într-un dialog cu „intenţii critice şi voit limitat în afirmaţiile sale". Iată cum interpretez eu această chestiune: în *Parmenide*, teoria metafizică a celor două lumi a lui Socrate$_M$ suferă atacurile furioase ale bătrînului Parmenide (*cf.* nota suplimentară 2.5, n. 87); acesta o loveşte repetat cu obiecţii la care mai tînărul ei susţinător nu are nici o replică (pentru o vreme, Socrate a fost transformat într-un tînăr dialectician lipsit de experienţă). Refuzînd să înfrunte imediat aceste formidabile dificultăţi, Platon va încerca să ia totul de la capăt în *Theaitetos*, ştergînd cu buretele ceea ce se spusese înainte — în *Theaitetos* (183e) găsim o aluzie semnificativă la întîlnirea (fictivă) dintre bătrînul Parmenide şi Socrate tînăr.

12. οὐδὲν ἀποφαίνομαι περὶ οὐδενὸς διὰ τὸ μηδὲν ἔχειν σοφόν: sensul lui ἀποφαίνειν aici nu este „a aduce la lumină" (Cornford, 1953), ci „a face

declarații" (McDowell, 1973) — *cf.* χρὴ οὕτως ἀτοφαινόμενον λέγειν, *Theaitetos*, 151d.

13. Deşi fără îndoială diferă de el în două privințe: (1) *elenchos*-ul socratic nu mai este metoda sa de investigație filozofică (*v.* nota suplimentară 3.1 „*Elenchos* socratic în *Theaitetos?*"); (2) el este acum, trup şi suflet, ceea ce Socrate_T n-a fost niciodată — un epistemolog, urmărind neîncetat întrebarea „Ce este cunoaşterea?", pe care Socrate n-o urmărise niciodată, nici chiar în *Charmides*, unde i-a fost impusă: *cf.* capitolul 2, n. 12. O altă diferență, nu mai puțin fundamentală, dintre Socratele din *Theaitetos* şi Socrate_T se regăseşte în antepenultimul paragraf al capitolului 5 şi în n. 92.

14. „Am progresat pînă aici" (τοσοῦτον γε προβεβήκαμεν); *cf.* de asemenea remarca lui Socrate către Theaitetos în 187b2: „vezi dacă poți avea o privire mai bună acum că ai înaintat pînă în acest punct (ἐπειδὴ ἐνταῦθα προελήλυθας)".

15. A ajuns acum la importanta idee că, atunci cînd percepem diferența dintre două sunete, auzim sunetele, dar nu auzim şi nici nu vedem „două" sau „diferență" şi nici nu le percepem altfel cu ajutorul simțurilor. După părerea lui, acest lucru implică faptul că termenii „comuni" din percepție se discern nu cu ajutorul simțurilor, ci de către „spiritul însuşi, care tinde [spre acei termeni] prin el însuşi" (186a). Comparînd această idee cu doctrina din *Phaidon*, conform căreia spiritul percepe Formele „el însuşi prin el însuşi" (65c7, 66a1–2, 67a1, 67c7, 83b1), cu ajutorul raționamentului „pur", necontaminat de conținutul senzorial, „încercînd să atingă realitatea, pe cît de departe posibil, fără nici un contact cu trupul" (65c8–9), putem vedea că Platon a găsit în *Theaitetos* o nouă cale de acces la o parte a doctrinei sale metafizice pe care o susținuse anterior — o cale pe care înaintează *independent de această doctrină*, printr-o analiză directă a datelor fenomenologice.

16. Sau „însuflețită" (ca atunci cînd vorbim despre „un cal însuflețit" sau despre o persoană „plină de însuflețire").

17. θυμός — de aici θυμοειδές, termenul folosit de Platon pentru a denumi această parte a sufletului.

18. Teama este adăugată explicit în *Timaios* (42a, 69d).

19. *Republica*, 505d-e: binele „este ceea ce fiecare suflet urmăreşte şi de dragul lui face tot ceea ce face".

20. τὸ λογιστικόν: facultatea care dezvoltă logic implicațiile a ceea ce ştim, credem sau dorim să fie lucrurile.

21. *Protagoras*, 352c: „niciodată învinsă de ceva"; *cf.* nota următoare.

22. Motivul pentru care spunem că setea ca sete este doar dorința de a bea, nu de a bea ceva *bun*, este înțeles şi explicat de către Murphy (1951, 28–9), probabil pentru prima oară în literatura de specialitate în limba engleză. El punctează totodată caracterul contrasocratic al acestei idei. O interpretare anterioară a oferit-o Adam, 1902, cu privire la 437e. Mai recentă este opinia lui Annas, 1981: 128–131.

23. Mulți ani mai tîrziu, Platon avea să exprime cu aplomb această idee, conform căreia a treia parte a sufletului are un dinamism autonom al moti-

vației: atunci cînd explică psihologia sexuală, el descrie organul masculin ca pe o „ființă vie" (ζῷον) aparținînd trupului nostru, o ființă „nesupusă și autoritară (ἀπειθές τε καὶ αὐτοκρατές)", care se mișcă după bunul plac, nesupunîndu-se rațiunii și „înclinată să domine tot ce-i iese în cale"; organul feminin este descris în contrapunct, ca avînd o viață proprie a sa și o dorință de unire sexuală cu totul independentă de rațiune (*Timaios*, 91b4-d4).

24. Acest lucru „ar face inoperantă imaginea" care ne ține legați sub puterea ei (ἄκυρον ἐποίησε τὸ φάντασμα, *Protagoras*, 356d) — ar fi denunțată ca o percepție eronată și și-ar pierde puterea de a ne mișca o dată ce i-am descoperit înșelăciunea.

25. „Nu stă în firea omenească" să „vrea să se ducă" (ἐθέλειν ἰέναι) spre X în loc de Y în condițiile în care știe că Y este cea mai bună opțiune a sa (*Protagoras*, 358c-d).

26. Socrate$_T$ știe prea bine că uneori o dorință se poate aprinde pe moment în pofida a ceea ce judecata noastră consideră a fi cel mai bun lucru: n-ar fi om dacă n-ar ști asta. Ceea ce nu vrea el să admită este că o astfel de dorință va persista în fața veto-ului rațiunii. Astfel, în *Charmides*, zărind o clipă „interiorul veșmîntului" frumosului și atrăgătorului băiat, Socrate „se aprinde și-și iese din fire", pierzîndu-și obișnuita stăpînire de sine, „de-abia reușind" să converseze coerent cu băiatul (155d-e). Dar o clipă mai tîrziu își recapătă echilibrul: nici urmă de cea mai mică abatere a lui Socrate de la stăpînirea sa de-a lungul restului dialogului. Cei doi se despart calmi, discutînd lejer și flirtînd ironic.

27. În dialogurile intermediare, Platon pomenește de nu mai puțin de trei ori (*Phaidon*, 94d-e; *Republica*, 390d, și 441b) acel pasaj din *Odiseea* (20.5 și urm.) în care se descrie o dorință a cărei satisfacere este refuzată printr-un veto al rațiunii, dar care rămîne totuși tulburător de insistentă (multă vreme după ce și-a dat seama că împlinirea imediată a acestei dorințe ar fi nechibzuită, impulsul de a se descotorosi pe loc de tinerele nerușinate persistă la fel de puternic, ținîndu-l treaz pe Ulise și făcîndu-l „să se perpelească pe-o parte și pe alta").

28. *Republica*, III, în special în 401a–402a. *Cf.* Vlastos, 1981: 237–238.

29. Astfel traduce Cornford (1945) οὔτε πάνυ νόμιμον ἡγεῖσθαι (*you would not describe it as in accordance with our institutions*).

30. Este important de remarcat că, atunci cînd virtutea are o astfel de motivație interioară, ea nu necesită *cunoașterea* binelui: convingerea adevărată este suficientă, dacă educația „muzicală" i-a adăugat încărcătura emoțională corespunzătoare în anii de formare a individului. Scăpînd din vedere acest detaliu esențial, putem rămîne cu impresia că, din perspectiva lui Platon, adevărata virtute nu este posibilă decît pentru filozofi (așa se întîmplă, de exemplu, în cazul lui Cooper, 1977: 151 și urm., p. 153, n. 7: Platon „pretinde în mod foarte evident înțelepciune și cunoaștere de la orice om drept"; de asemenea, la Cross și Woozley, 1964: 126: „adevărata dreptate este monopolul filozofilor" — așa ar sta lucrurile dacă numai filozofii ar fi capabili de o virtute motivată prin ea însăși). *V.* și următoarele două note.

31. *Cf.* comentariul lui Irwin (1977a: 202) la T5: „Un om servil alege virtutea doar pentru că îi aduce onorurile şi plăcerile pe care le căuta deja; dar un om cu educaţie muzicală a învăţat să găsească în virtute o sursă a plăcerii şi onoarei în sine; el gustă şi stimează acţiunea virtuoasă pentru ea însăşi... Şi Platon sugerează că educaţia muzicală produce dragostea pentru ceea ce este cinstit şi admirabil (*kalon*, 403c4–7)... care îl poate elibera [pe nonfilozoful cu educaţie muzicală] de virtutea servilă". Dar apoi, în mod destul de curios, Irwin opune (pp. 202–3) „omul cu educaţie muzicală" „omului virtuos", bazîndu-se pe faptul că „gustă şi stimează acţiunea virtuoasă *pentru ea însăşi*" (sublinierea mea).

32. Nouă nu numai faţă de perspectiva intelectualistă asupra conduitei morale din dialogurile timpurii, dar şi faţă de înţelegerea imperfectă a subiectului la care Platon ajunsese la începutul perioadei sale de mijloc. *Cf.* Vlastos, 1981: 137, n. 79, unde arăt prin contrast că în *Phaidon* (68c–69c) adevărata virtute le este rezervată filozofilor.

33. Trebuie remarcat că afirmaţia citată aici implică în mod clar faptul că atunci cînd vrem să determinăm dacă un om este curajos trebuie să-i examinăm partea pătimaşă a sufletului (τὸ θυμοειδές). Se pune întrebarea: are *această parte* „puterea de a păstra" în momentele de emoţie intensă o judecată corectă în legătură cu ceea ce este şi ceea ce nu este de temut? Dacă da, atunci omul este curajos; dacă nu, atunci nu este.

34. Deşi nu neapărat în forma cunoaşterii: *cf.* n. 30 *supra.*

35. „Ştii că cei care vor să coloreze lîna cu vopsea purpurie, aleg mai întîi o lînă albă de la natură, apoi o prepară cu mare grijă pentru a o face să prindă vopseaua în toată strălucirea ei şi de-abia atunci o scufundă în butoi. Vopsită în acest fel, lîna capătă o culoare permanentă (δευσοποιὸν γίγνεται), căreia oricîte spălări, cu sau fără detergenţi, nu-i pot răpi strălucirea" (429d-e; traducerea o urmează în principal pe cea a lui Cornford, 1945). Platon dezvoltă această comparaţie pe parcursul a încă 18 rînduri pentru a-şi întări ideea că educaţia „muzicală" este cea care va fixa permanent (δευσοποιός) adevărata convingere în sufletul soldaţilor, astfel încît să nu poată „fi decolorată la spălat" din cauza unor detergenţi extrem de puternici, precum „plăcerea şi durerea, dorinţa şi frica" (430a-b).

36. Mai devreme folosise o altă comparaţie, nu mai puţin puternică, pentru a scoate în evidenţă un lucru complet ignorat de Socrate: faptul că chiar dacă cineva este mînat de cele mai bune convingeri raţionale despre „ceea ce trebuie sau nu trebuie să fie temut", tot i se poate întîmpla să nu le urmeze prescripţiile, fiindcă este posibil să piardă aceste convingeri „din cauza unui farmec [plăcerea] sau a unei constrîngeri [durerea]" (413b-c). Aşadar, este nevoie de altceva decît educaţia raţională pentru a ne proteja împotriva acestor redutabile eventualităţi.

37. Aici şi în continuarea acestui capitol voi translitera, în loc să traduc, cuvîntul ἰδέα şi voi nota cu litere majuscule corespondenţii termenilor ἰδέα, εἶδος (interschimbabili la Aristotel), ca termeni cheie în referirile pe care acesta le face la „teoria" metafizică „a Ideilor" avansată de Platon.

38. În ciuda pluralului generalizator folosit aici şi, din nou, în [b], ca şi în citatele din n. 40 *infra*, Aristotel îi atribuie personal lui Platon paternitatea teoriei Ideilor. Acest lucru rezultă clar dintr-un text dublet la citatul T9, din cartea I a *Metafizicii* (987a29 şi urm.), care începe în felul următor: „După doctrinele filozofice tratate mai sus a urmat investigaţia *lui Platon*, (μετὰ δὲ τὰς εἰρημένας φιλοσοφίας ἡ Πλάτωνος ἐπεγένετο πραγματεία)" şi continuă prin a expune substanţa acestei „investigaţii", în aceiaşi termeni ca şi cei din T9 *supra*.

39. δέ, puternic adversativ.

40. Deşi nu s-a specificat încă în [b] că Ideile sînt entităţi „separate" (*cf.* Fine, 1984: 47 şi urm.), vom găsi această idee doar cîteva rînduri mai jos, exprimată pe deplin şi reiterată, mai întîi în 1078b31 (citat în T11): Socrate „nu considera universaliile... ca existenţe separate" (οὐ χωριστὰ ἐποίει), spre deosebire de Platon (οἱ δ' ἐχώρισαν, 1079b36: χωρὶς εἶναι) şi apoi din nou în 1079b36, atunci cînd îşi enunţă celebra obiecţie la teoria platoniciană: aceasta „face substanţa să existe separat (χωρὶς εἶναι) de lucrul al cărei substanţă este".

41. *Cf.* comentariul lui Burnet, 1900 *ad loc.* la εἰσαγαγεῖν: „cuvîntul este folosit curent cu sensul de «a introduce ca noutate» şi sugerează ceva arbitrar", precum în *De caelo*, 271b11: „dacă cineva ar introduce minimele, ar distruge adevărurile supreme ale matematicii".

42. Aşa cum am arătat în discuţia despre proprietăţile categoriale ale Formelor lui Platon din capitolul 2, secţiunea III, două dintre acestea (inaccesibilitatea faţă de simţuri şi imunitatea la flux), i s-ar fi putut părea perfect acceptabile lui Socrate$_T$, dar ele răspundeau la întrebări pe care Socrate$_T$, nefiind preocupat de chestiuni metafizice, nu şi le-a pus niciodată în legătură cu entităţile pe care căuta să le definească. Ar fi putut accepta, de asemenea, şi cea de-a treia dintre aceste proprietăţi, incorporalitatea: nu avea nici un motiv să susţină (în mod absurd) că dreptatea, frumosul etc. sînt obiecte fizice. Cea de-a patra proprietate, faptul că ele există „separat" de lumea spaţio-temporală a experienţei noastre, este cea pe care n-ar fi putut-o digera: pentru Socrate, dreptatea, frumosul etc. există *în* acea lume şi nu lasă niciodată să se înţeleagă că ele ar exista „separat" într-o lume de dincolo. În T11 Aristotel se arată conştient că acesta este punctul crucial al diferenţei dintre concepţia lui Socrate şi cea a lui Platon despre ἰδέα/εἶδος din cercetările lor respective.

43. Allen, 1970 (*cf.* capitolul 2, n. 46) sugerează acest lucru în titlul cărţii sale, *Plato's "Eutyphro" and the Earlier Theory of Forms*. Acest punct de vedere nu are nimic excentric; el a fost larg acceptat.

44. T4 şi T5 (*Eutyphron*); T7 (*Hippias Maior*) în capitolul 2 *supra*, şi *Menon*, 72c7–8.

45. *Hippias Maior*, 289d; 298b; *Menon*, 72d-e.

46. Dar nicidecum în toate: obiectele anchetelor definiţionale ale lui Socrate$_T$ nu sînt niciodată denumite εἴδη, ἰδέαι în *Protagoras*, *Charmides* sau *Laches*. Acesta este un argument puternic în favoarea afirmaţiei că toate aceste trei dialoguri sînt anterioare lui *Eutyphron*, marcînd o etapă în evoluţia înţelegerii filozofiei socratice de către Platon în care acesta încă nu sesizase capa-

citatea deosebită a acestor cuvinte de a servi ca termeni generici pentru a desemna *F*-ul din întrebarea lui Socrate „Ce este *F*?"

47. Expresia τὸ καθόλου, creată de Aristotel pentru acest scop, pare să fi fost derivată dintr-o expresie folosită de Socrate în *Menon* (77a): „Ține-ți promisiunea și încearcă să spui ce este virtutea în întregime (κατὰ ὅλου εἰπὼν περὶ ἀρετῆς ὅτι ἐστίν)."

48. *Cf.* capitolul 2, n. 131, 132.

49. T4 în capitolul 2.

50. T11 *supra*, în care Aristotel continuă spunînd (1086b6–7): „separarea lor este sursa consecințelor stînjenitoare ale Ideilor (τὸ δὲ χωρίζειν αἴτιον τῶν δυσχερῶν συμβαινόντων περὶ τὰς ἰδέας ἐστίν)".

51. *Metafizica*, 987b1–2 (echivalentul lui [c] *supra* în textul din Cartea I care îl dublează pe T9).

52. *Cf.* n. 50 *supra*.

53. πειραστικός de la πεῖραν λαμβάνειν, ca în *Protagoras*, 348a, ἐν τοῖς ἑαυτῶν λόγοις πεῖραν ἀλλήλων λαμβάνοντες καὶ δίδοντες („punîndu-se unul pe altul la încercare în schimbul de argumente").

54. Barnes (1984) înlocuiește vechea traducere a lui ἔνδοξα („opinii general acceptate") prin această formulă. Lipsit de spirit critic, urmasem interpretarea precedentă în 1983a: n. 39 *et passim*. Burnyeat (1986) argumentează convingător în favoarea celei noi, mai apropiată de intențiile lui Aristotel în definiția sa la ἔνδοξα („convingerile tuturor, sau ale majorității, sau ale celor înțelepți și, dintre aceștia, ale tuturor, sau ale majorității, sau ale celor mai distinși și mai reputați (τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις)", *Topicele*, 100a29-b 23).

55. În Vlastos (1983a: 27 și urm., n. 39) semnalam că, după părerea lui Aristotel, dialecticianul experimentat va argumenta nu numai (a) în mod *peirastic*, limitîndu-se la rolul celui care adresează întrebările, mulțumit numai „să obțină o explicație" (λόγον λαμβάνειν) de la interlocutorul său, fără să-și dezvolte sau să-și apere opiniile sale personale alternative, ci *și* (b), *dialectic*, asumîndu-și rolul celui care răspunde la întrebări, „susținîndu-și teza prin explicații pornind de la premisele cu cea mai bună reputație" (λόγον ὑπέχοντες φυλάξομεν τὴν θέσιν ὡς δι' ἐνδοξοτάτων). (b) corespunde tipului de argumentație folosit de Aristotel de la un capăt la altul al tratatelor sale etice, în care nu se poate utiliza „argumentația demonstrativă" (ἀποδεικτικὸς συλλογισμός), pornind de la premise indubitabil adevărate (*Sophistici Elenchi*, 100a27 — b21); (a) este, așa cum crede Aristotel, genul de argumentație adoptat de Socrate, fiindcă acesta, spre deosebire de Aristotel, argumentează ca unul care declară că nu deține nici o cunoaștere.

56. „Căci două sînt lucrurile pe care i le-am putea atribui pe drept lui Socrate: raționamentele epagogice (ἐπακτικοὺς λόγους: referitor la acestea v. nota suplimentară 3.2) și definițiile universale" (*Metafizica*, 1078a27–9).

57. În nici unul din textele care ni s-au păstrat nu se aventurează să o explice sau să facă vreun alt comentariu asupra ei.

58. Deși este probabil să nu fi fost scris de mîna lui Aristotel (și totuși Cooper, 1973: 327 și urm. pledează prudent pentru autenticitatea lui), avem de-a face,

fără îndoială, cu un tratat peripatetic timpuriu şi putem fi îndreptăţiţi să credem că păstrează fidel contrastul dintre concepţiile lui Socrate şi Platon despre structura sufletului din viziunea lui Aristotel.

59. Literalmente, „cu raţiune (μετὰ λόγου)".

60. Adică o ignoră, nu îi acordă atenţia cuvenită.

61. Adică virtutea intelectuală a atribuit-o părţii raţionale a sufletului, iar virtutea morală, părţii iraţionale.

62. *Magna Moralia*, 1183b8–18 (şi *cf.* modul tranşant a lui Irwin de a parafraza critica lui Aristotel la adresa doctrinei socratice: „a făcut virtuţile inutile", 1977a: 198). *Cf.* de asemenea *Etica eudemică*, 1216b2–25, din care am extras textul citat aici ca T16.

63. Aşa cum reiese din unele din exemplele sale (οἰκοδομία aici, medicina în pasajul din *Magna Moralia*), critica lui Aristotel se adresează în primul rînd argumentelor lui Socrate împotriva lui Gorgias din *Gorgias*, 460a-c.

64. Aristotel punctează exact motivul pentru care acea chestiune de maximă importanţă pentru el (ca şi pentru Platon), „cum se produce virtutea şi din ce surse?" (πῶς γίνεται καὶ ἐκ τίνων, 1216b10–11), a putut fi ignorată de Socrate în investigaţiile sale morale. El înţelege perfect de ce preocuparea lui Platon pentru educaţia „muzicală" nu este împărtăşită de Socrate.

65. δεινόν, „teribil", „scandalos", care în acest context trebuie că înseamnă ceva apropiat de „incomprehensibil".

66. Aşa cum s-a remarcat adesea, Aristotel reia aici comparaţia lui Platon şi chiar foloseşte aceiaşi termeni din *Protagoras* (362c), περὶ τῆς ἐπιστήμης, ὥσπερ περὶ ἀνδραπόδου περιελκομένης.

67. În nici unul din pasajele din care am extras trimiterile sale la Socrate (T9, T10, T12, T13, T15, T16, T17), Aristotel nu foloseşte expresii care să-l distanţeze pe referentul lui „Socrate" de personajul istoric, indicînd că ideea respectivă ar fi aceea a unui personaj dintr-un dialog al lui Platon. Astfel, în T17, deşi reia exact termenii din *Protagoras* (*cf.* nota precedentă), Aristotel nu spune ὁ ἐν Πρωταγόρᾳ Σωκράτης (ca în ὁ ἐν Φαίδωνι Σωκράτης, Σωκράτης ἐν τῷ ἐπιταφίῳ [*Menexenos*] etc.) sau chiar ὁ Σωκράτης (*v.* Bonitz, 1870: 598a-b), ci pur şi simplu Σωκράτης. Referitor la diferenţa dintre aceste expresii, ca şi la faptul că Aristotel respectă în mare, dar nu exclusiv, aşa-numitul „canon al lui Fitzgerald", folosind Σωκράτης pentru personajul istoric şi ὁ Σωκράτης [„Socratele"] pentru personajul lui Platon, *v.* Ross, 1924: XXXIX–XLI; şi *cf.* referinţa la Aristofan din *Banchetul* lui Platon: ἐν τοῖς ἐρωτικοῖς λόγοις λέγοντα τὸν Ἀριστοφάνη, *Politica*, 1262b11). Stenzel (1927: A.1, col. 882) atrage de asemenea atenţia asupra timpului verbelor din trimiterile lui Aristotel: „el *spune*", referindu-se la personajul lui Platon, şi „el *a căutat, a crezut, a mărturisit*" etc. atunci cînd se referă la personajul istoric Socrate. Un bun exemplu al acestei repartiţii constant diferenţiate se regăseşte în critica adresată de Aristotel utopiei lui Platon din *Republica* în Cartea a II-a *Politicii*, care începe în felul următor (1261a6): ὥσπερ ἐν τῇ Πολιτείᾳ τοῦ Πλάτωνος· ἐκεῖ γὰρ ὁ Σωκράτης φησὶ şi continuă prin a-i atribui consecvent lui ὁ Σωκράτης, fără nici

o altă referire la Platon, ideile dezvoltate de acesta din urmă în Cartea a IV-a şi a V-a din *Republica*.

68. Şi autori mai tîrzii, care au avut contact direct cu dialogurile lui Platon, precum Cicero, au aplicat aceeaşi repartiţie: *v.* n. 91 *infra*.

69. Din faptul că multe din mărturiile lui Aristotel despre Socrate par să derive în primul rînd din dialogurile timpurii ale lui Platon (legătura este foarte frapantă în cazul textului T17: *cf.* n. 67 *supra*) s-a dedus adesea (cel mai recent de către Kahn, 1981: 305 şi urm., n.3) că mărturia lui Aristotel despre Socrate se bazează atît de mult pe cea a lui Platon, încît nu are nici o valoare independentă. Dar, aşa cum a arătat Ross (1933, *ap.* Patzer, 1987: 225–39, la pp. 234–5), există în mărturia lui Aristotel nişte elemente care n-ar fi putut fi extrase din textul lui Platon, fiindcă informaţia pe care o transmit pur şi simplu nu se află acolo: astfel, Aristotel „n-ar fi putut afla din dialogurile [lui Platon] că Cratylos fusese primul instructor al lui Platon în filozofie". În mai bine de o treime din cele 42 de mărturii despre Socrate incluse în Deman (1942) nu există nici o referire la vreo sursă platoniciană.

70. Din cîte se ştie, romanul pedagogic pseudo-istoric *Cyropaedia* nu are precedent în proza greacă, şi nici memoriile militare din *Anabasis*. Despre Xenofon ca „pionier" în experimentarea acestor forme literare, *v.* Momigliano, 1971: 46 şi urm.

71. În legătură cu anumite neajunsuri din felul în care Xenofon îl percepe pe Socrate ca filozof, *v.* analiza strălucită a lui Irwin (1974: 490 şi urm., pp. 411–12) asupra lucrării lui Leo Strauss, „Socratele lui Xenofon". În ce priveşte opinia favorabilă lui Xenofon a unui apărător plin de spirit care se delimitează în mod inteligent de Strauss, *v.* Morrison, 1987: 9–22.

72. Din propria sa mărturisire, ştim că nu a avut nici un contact cu Socrate aproximativ în timpul ultimilor doi de viaţă ai acestuia, cînd Xenofon se alăturase expediţiei lui Cirus (în anul 401– *Anabasis*, III, 1, 4). Dar trebuie să fi avut nişte contacte cu el înainte, altfel nu l-am prea vedea cerîndu-i sfatul lui Socrate atunci cînd chibzuia asupra invitaţiei de a i se alătura lui Cirus. Însă, de vreme ce nu avem nici cea mai mică idee despre momentul cînd a început să-l frecventeze, nici despre intimitatea acestei legături, declaraţiile lui cum că ar fi „auzit" discursurile pe care le relatează nu prezintă nici cel mai mic grad de credibilitate: sursele interioare oferă dovezi că astfel de pretenţii la statutul de martor direct sînt complet false. În capitolul 2 (n. 14) *supra* fac referire la Robin, care combate în detaliu presupunerea superficial plauzibilă (formulată mai întîi de Hegel, apoi adoptată cu toată seriozitatea de marele Zeller şi de mulţi alţi istoriografi mai puţin importanţi) conform căreia, de vreme ce Xenofon era istoric, relatările sale despre Socrate ar avea o mai mare credibilitate istorică şi ar trebui, ca urmare, să constituie sursa principală a cunoştinţelor noastre despre Socrate. *Cf.* de asemenea Momigliano, 1971: 54.

73. Nu văd nici o diferenţă substanţială în sensul expresiei greceşti dacă ar fi să urmăm traducerea lui Barrett (1964:229): „nu îl ducem la îndeplinire (prin πόνος)".

74. La fel şi în *Medeea* lui Euripide (1078–80); *cf.* comentariul din Vlastos, 1956: XLIV.

75. Xenofon îl face aici pe Socrate să exprime *in propria persona* credinţa populară pe care Socratele din Platon o combate îndelung (*Protagoras*, 355a-b *et passim*), anume că un om care cunoaşte binele poate totuşi acţiona împotriva lui fiindcă se află „sub şocul" (ἐκπληττόμενος, 355b1) plăcerii.

76. T17 *supra.*

77. Aşa cum face Marchant atunci cînd interpretează T19 în traducerea sa la *Memorabilia* (Loeb Classical Library): [prin „absenţa stăpînirii de sine" am tradus de fiecare dată termenul englezesc *incontinence*, iar prin „lipsa moderaţiei", *intemperance — n.t.*].

78. La fel şi ἀκρατεῖς, care apare de două ori în *Memorabilia*, III, 9, 4, dacă corectăm lecţiunea ἐγκρατεῖς din manuscrise, considerînd-o o eroare a copistului pentru ἀκρατεῖς. Sînt de acord cu traducerea lui Marchant, dar nu şi cu textul său (păstrează textul necorectat dar îl traduce pe cel corectat).

79. *V.* dicţionarul LSJ, *s.v.* ἀκρασία.

80. Sau „licenţiozitate", pentru care Aristotel foloseşte ἀκολασία (*Etica nicomahică*, 1107b6 *et passim*).

81. 1945: 83. Îşi justifică mai bine reticenţa faţă de mărturia lui Xenofon despre Socrate observînd că ar prefera să-şi vadă propriile opinii filozofice expuse de un filozof ostil decît de un prieten care nu înţelege nimic din filozofie.

82. Din care, în orice caz, nu există nici o urmă în discursurile socratice ale lui Xenofon.

83. τοὺς φροντίζοντας τὰ τοιαῦτα μωραίνοντας ἀπεδείκνυε, *Memorabilia*, I, 1, 11.

84. Lipsa oricărei referiri la faptul că Socrate ar fi crezut în nemurirea sufletului are valoarea unei negaţii. Credinţa în posibilitatea supravieţuirii după moarte Xenofon i-o atribuie numai celuilalt personaj ideal al său, Cirus (*Cyropaedia*, VIII, 17–27), nu şi lui Socrate.

85. Xenofon îl dotează pe Socrate cu un bagaj fizico-teologic de aceeaşi natură: nimic n-ar putea fi mai străin de comuniunea zeilor lui Socrate_{M} cu formele incorporale într-o regiune supercelestă decît zeitatea antropocentrică din *Memorabilia*, a cărei unică raţiune de a fi este, se pare, aceea de a se îngriji de om.

86. P. 34 *supra.*

87. Platon, care nu îl menţionează nicăieri pe Xenofon în corpusul său, face aluzie la prezenţa lui Eschine la judecata lui Socrate (*Apologia*, 33e) şi la scena morţii (*Phaidon*, 59b). Dialogurile socratice ale lui Eschine s-au bucurat de o mare credibilitate în Antichitate. Dispunem de o mărturie indirectă în legătură cu acest fapt din acuzaţia lui Menedemos (sfîrşitul secolului al IV-lea — începutul secolului al III-lea î.Hr.) că majoritatea dialogurilor lui Eschine au fost piratate după manuscrisele originale ale lui Socrate, lăsate în păstrarea Xantipei (D.L., II, 60; Athenaios, 611d). *V.* şi celelalte mărturii despre Eschine în Dittmar, 1912: 247 şi urm. şi 259 şi urm.

88. Fragmentul este tradus şi comentat în nota suplimentară 1.4.

89. *V.* Glucker, 1978: 16–17 *et passim*.

90. *Cf.* n. 4 *supra*. În afara dialogurilor lui Platon, Cicero le cunoştea (cel puţin) şi pe cele ale lui Xenofon şi Eschine; face referiri la dialogurile celor doi autori din urmă în *De Oratore*, I, 45. Deşi trebuie să fi fost conştient de tăcerea lui Xenofon asupra acestei probleme, o tratează ca şi cum ar fi de o minimă importanţă.

91. În *Tusculane* (I, 17) el vorbeşte despre tradiţia conform căreia Platon „a venit în Italia pentru a se familiariza cu pitagoreicii ... şi nu numai că a fost de acord cu pitagoreicii în legătură cu eternitatea sufletelor, dar a şi adus argumente întemeiate pentru a susţine această teză"; în pasajul I, 22–23 se referă la „doctrina lui Platon [despre eternitatea sufletului], care este expusă de Socrate în *Phaidros*. Cît despre teoria amintirii, face trimitere (I, 57–58) la felul cum o prezintă „Socrate" în *Menon*, dar nu i-o atribuie acestuia, ci lui Platon (aşa cum făcuse şi Aristotel înainte: citind *Menon*, acesta îi atribuise doctrina socratică din *Menon*, 73a-b, conform căreia virtutea este identică în toate fiinţele omeneşti, indiferent de sexul sau statutul lor legal, exclusiv lui Socrate [*Politica*, 1260a 21]; dar nu îl asociase niciodată în acest fel pe Socrate cu doctrina platonică a transmigraţiei şi amintirii, afirmată atît de categoric în acelaşi dialog.)

92. Platon susţine că „nimic din ceea ce răsare şi piere nu *există*, ci *există* numai ceea ce este întotdeauna aşa cum este: acest lucru el îl numeşte ἰδέα, iar noi îl numim *species*", *Tusculane*, I, 58.

93. „Iar Platon spune că este o neglijenţă din partea noastră să considerăm caii ca *fiind* cai şi oamenii ca oameni", *ap.* Plutarch, *Adv. Colot.*, 1115a (text stabilit de Einarson şi De Lacy, 1967). Face aluzie la doctrina platoniciană conform căreia numai Formele sînt pe deplin adevărate; din exemplele sale, „oameni" şi „cai", putem conchide împreună cu Einarson şi De Lacy, 1967: 173, că se referă la *Phaidon*, 73e, 96d.

94. În mod evident, Colotes a înţeles greşit că Socrate pune sub îndoială mărturia simţurilor: el îl combate rudimentar („ne hrănim cu mîncare, nu cu iarbă" etc., *loc. cit.*). Aşa cum am arătat mai sus (în capitolul 2, la începutul secţiunii II), atacul din *Phaidon* împotriva simţurilor ca surse demne de încredere ale cunoaşterii nu este anticipat de $\text{Socrate}_{\text{T}}$: nu găsim absolut nimic asemănător în dialogurile timpurii ale lui Platon (şi nici la Xenofon). Ar fi fost, desigur, peste puterile lui Colotes să-şi dea seama de această diferenţă, şi nu numai peste ale lui: Arcesilaos asimilează în acest punct poziţia lui Socrate cu cea a lui Platon: Cicero, *De Oratore*, III, 67: „Arcesilaos ... a prins următoarea idee mai ales din diferite scrieri ale lui Platon şi din conversaţiile socratice: anume că nimic sigur nu poate fi perceput *nici cu simţurile*, nici cu mintea."

95. Beckman (1979: 16) atrage atenţia asupra contradicţiei dintre imaginea lui Socrate prezentată de Xenofon în pasajul T24 *supra*, aceea că niciodată nu îşi dădea propria părere, ci întotdeauna punea întrebări, şi felul cum îl descrie de obicei pe Socrate în *Memorabilia*, ca dascăl şi ca model de morală, al cărui scop declarat era acela „de a le preda şi a le recomanda celorlalţi tot ceea ce

ştia mai bun ... învăţîndu-i pe prietenii săi tot binele de care era capabil", *Memorabilia*, I, 6, 13–14.

4. — *Elenchos* şi matematica

1. Parte din materialul cuprins în acest capitol a fost discutat în timpul seminariilor de la Berkeley (1984–1987), ca şi în cursul unui colocviu despre matematica greacă organizat la King's College, Cambridge, cu ocazia căruia am susţinut lucrarea intitulată „Cînd a devenit Platon matematician?". Textul de faţă a format subiectul unei Prelegeri Townsend la Cornell în 1986 şi a fost publicat în *AJP* 109 (1988), 362 şi urm. El se referă direct la punctele V, VI şi X din cele Zece Teze enumerate la începutul capitolului 2, care pun în lumină diferenţele esenţiale dintre Socratele dialogurilor timpurii ale lui Platon şi personajul cu acelaşi nume care expune filozofia originală a lui Platon în dialogurile perioadei sale intermediare. Capitolul de faţă va încerca să facă pentru aceste trei Teze ceea ce au făcut capitolele 2 şi 3 pentru Tezele II, III şi IV, ceea ce a făcut capitolul 1 pentru Teza VIII, şi ceea ce va face capitolul 6 pentru Teza IX. Pînă la sfîrşitul cărţii, Teza I va primi şi ea, *grosso modo*, o consistenţă parţială.

2. Asocierea lui cu matematicienii de marcă ai epocii şi entuziasmul pentru ştiinţa lor sînt amplu atestate în Eudemos, Γεωμετρικὴ Ἱστορία, fr. 133 (Wehrli), *ap.* Proclos, *Comentarii la Prima Carte a* Elementelor *lui Euclid* (Friedlein), 64 şi urm., în special 66, 8 — 67, 20. Despre Platon ca matematician *v.* mai ales van der Waerden, 1954: 138–142 *et passim;* Heath, 1921: vol. I, cap. 9 despre Platon. Pentru o discuţie detaliată asupra punctelor controversate *v.* mai ales Chernisss, 1951: 393 şi urm.

3. Vlastos, 1975: 60 şi 110–111.

4. Am susţinut (*loc. cit.*) că această mărturie invocă autoritatea lui Sosigene, care probabil că a obţinut informaţia de la Eudemos.

5. Dijksterhuis, 1961: 15.

6. Referitor la felul în care concepea Platon astronomia, ca o cinematică celestă, *v.* în special Mourelatos, 1981: 1–32.

7. *Republica*, VII, 518b–531b; 537b-d. Pentru scurte comentarii, *v.* remarcile explicative cu care Cornford punctează traducerea acestui pasaj (1945); şi Annas, 1981: 171–6.

8. *Cf.* contextul pasajului citat ca T14 în capitolul 2, ca şi următoarele două paragrafe din secţiunea II a aceluiaşi capitol.

9. Cetatea ideală va conţine „cu mult mai mulţi" arămari decît filozofi „adevăraţi" (*Republica*, 428d-e); „mulţimea nu va avea niciodată spirit filozofic" (*Republica*, 494a — trad. de A. Cornea, în Platon, *Opere* V, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1995, p. 289 — *N.t.*).

10. *Cf.* capitolul 2, n. 90.

11. Care urmează acum să înceapă cursul de dialectică, etapa finală a educaţiei lor superioare.

12. Importanța acestui pasaj în reliefarea contrastului dintre opiniile lui Socrate și cele ale lui Platon despre educația morală, trecută mult prea adesea cu vederea de comentatorii precedenți, este remarcabil pusă în lumină de Nussbaum (1980: 43 și urm.): „Platon își acuză dascălul (în mod ironic, prin vocea personajului aceluiași dascăl) că a contribuit la decăderea morală fiindcă nu a limitat procedura interogației la o minoritate aleasă, bine pregătită... Platon crede, ca și Aristofan, că pentru omul obișnuit întrebările [referitoare la valorile morale] sînt distructive fără a fi terapeutice" (p. 88).

13. Descrierea activității sale zilnice în conformitate cu acel imperativ este o reluare a ultimei propoziții din autoportretul său din pasajul 38a4–5: „discutînd zilnic despre virtute și despre celelalte lucruri de care mă auziți vorbind, examinîndu-mă pe mine însumi și pe ceilalți".

14. „Oricare dintre voi mi-ar ieși din întîmplare în cale... pe oricare îl întîlnesc, tînăr sau bătrîn, străin sau cetățean..." (*Apologia*, 29d, 30a).

15. Femeile nu se află în locurile publice unde Socrate le-ar putea întîlni. Nu aceeași este situația în Hades, unde aceste bariere sînt înlăturate: „M-ar face nespus de fericit să port discuții cu bărbații *și femeile* de acolo..." (*Apologia*, 41c).

16. Socrate sugerează adesea acest lucru, dar nu-l *spune* niciodată — nici măcar prietenilor săi intimi, așa cum am încercat să explic în discuția mea despre întîlnirea lui cu Alcibiade din capitolul 1 *supra*. Faptul că fiecare dintre noi trebuie să descopere el însuși adevărul moral este un lucru de care Socrate dorește să ne dăm seama singuri. Tot ceea ce poate face el pentru noi este să ne semnaleze acest lucru prin ironia complexă din negarea cunoașterii și a învățăturii: referitor la aceste chestiuni, *v.* nota suplimentară 1.1.

17. Mai vîrstnicul Lisimah, cerînd sfaturi pentru educația fiului său, primește răspunsul lui Laches: „Mă surprinde că ni te adresezi nouă în privința educației tinerilor și nu lui Socrate... care își petrece mereu ziua în locuri în care tinerii se preocupă de tot felul de studii sau cercetări nobile." (*Laches*, 180c)

18. Lisimah le spune însoțitorilor săi: „Atunci cînd acești băieți discută între ei acasă, adesea ei vorbesc cu aleasă apreciere despre Socrate" (*Laches*, 180e). Tînărul Charmides îi spune lui Socrate: „Noi, băieții, aducem adesea vorba despre tine" (*Charmides*, 156a).

19. Platon folosește același cuvînt în *Republica* (534c) pentru a se referi la o metodă foarte diferită, cu care *elenchos*-ul socratic nu trebuie confundat.

20. *Cf.* T14 din capitolul 3 *supra*.

21. „Spune numai ceea ce crezi" este o regulă permanentă a dezbaterii elenctice, adesea de la sine înțeleasă, menționată doar atunci cînd este neapărat necesar să fie adusă în atenția interlocutorului. Astfel, în *Gorgias* nu se face nici o aluzie la ea în toată discuția lui Socrate cu Gorgias și cu Polos. În *Protagoras*, nu este pomenită decît în momentul în care sofistul își dezvăluie neștiința în legătură cu această constrîngere (331c). În *Criton*, Socrate nu o amintește decît atunci cînd este extrem de important ca Criton să își dea seama de consecințele grave ale faptului că se declară de acord cu teza lui Socrate: accasta

înseamnă nici mai mult, nici mai puțin decît să pactizeze cu Socrate *contra mundum*.

22. *Cf.* n. 55 din capitolul 3 *supra*.

23. *Cf.* descrierea „*elenchos*-ului tipic" din Vlastos, 1983a: 38–9. Voi face trimiteri repetate la acest eseu, care formează baza interpretării pe care i-o dau lui Socrate, dar care mai are nevoie de corecturi în anumite puncte; o versiune revizuită a acestei lucrări va fi publicată în urmarea la volumul de față pe care o anunțam în Introducere.

24. Ceea ce nu înseamnă că nu dispune de justificări, ci că a le oferi și a le susține ar face obiectul unei *alte* discuții.

25. *Cf.* citatelor din Proclos din notele 63 și 64 *infra*.

26. Utilizez aici și în continuare termenul „axiome" pentru a desemna indemonstrabilele unui sistem deductiv, fie ele definiții, postulate sau „adevăruri evidente" (conform denumirii pe care o dă Euclid acestora din urmă; ἀξιώματα la Aristotel).

27. παρρησία. Callicles primește elogii pentru această calitate, iar Polos, reproșuri pentru lipsa ei (*Gorgias*, 487a3, b1, d5).

28. În dialogurile elenctice, atunci cînd Platon dorește să îl înfățișeze pe Socrate atacînd o teză socratică, îi distribuie acea teză unui interlocutor, încredințîndu-i temporar sarcina de a o apăra. Astfel, în *Laches* (194e și urm.), Nicias devine purtătorul de cuvînt al definiției curajului despre care știm că este socratică (Socrate o susține în *Protagoras* [360c-d] și o utilizează acolo ca o armă decisivă împotriva lui Protagoras). Chiar dacă face aluzie la proveniența socratică a acestei definiții (194d), Nicias nu primește nici un sprijin: el rămîne singurul ei apărător în acest dialog, trebuind să o susțină *împotriva* lui Socrate. Deși Socrate este foarte autocritic, fiind, așa cum o mărturisește, mai dornic întotdeauna să se examineze pe sine decît pe ceilalți (*Charmides*, 166c-d), forma procedurală a raționamentului elenctic îl împiedică să-și supună el însuși vreuna din doctrine atacului refutației elenctice.

29. În două situații, Socrate acceptă ca regula să fie încălcată, deși numai ca un *pis aller* (pentru a contracara tactica evazivă a unui interlocutor necooperant) și numai *pro tempore*, ca în *Protagoras*, 333c și urm. (citat ca T14 în Vlastos, 1983a: 37–38: *v.* și comentariul la acest text din articol), și apoi în *Republica*, I, 349a și urm., reluînd aplicarea regulii atunci cînd se apropie de argumentul final.

30. Deși poate face afirmații care să o sugereze: *v.* textele citate ca T21, T22, T23, T24(b) în Vlastos, 1983a și comentariile la aceste texte, 48–52.

31. Nu ar putea-o susține fără să devină epistemolog și metafizician, încetînd să mai fie filozoful preocupat exclusiv de morală din dialogurile timpurii ale lui Platon, în care numai adevărurile morale sînt tratate ca teze elenctice (*v.* textele citate ca T3, T4, T5 și comentariile la aceste texte în Vlastos, 1983a). În mod cu totul excepțional, Socrate discută despre o noțiune epistemologică, așa cum se întîmplă în cazul expresiei ἐπιστήμη ἐπιστήμης καὶ ἀνεπιστημοσύνης din *Charmides* (167a–169b), în legătură cu care *v.* n. 12 din capitolul 2).

32. Propoziția Λ („teribila supoziție") din secțiunea (3) în Vlastos, 1983a: 52.

33. *V.* nota suplimentară 4.1 pentru contrastul dintre certitudinea „epistemică" şi cea „morală".

34. *V.* mai ales nota suplimentară 1.1; *cf.* şi Vlastos, 1985: 29–31.

35. Astfel, din formula *de omnibus quaeritur, nihil certi dicitur*, („se discută despre toate şi nu se spune nimic cert") Cicero deduce (*Academica*, I, 46) că poziţia lui Platon era sceptică — practic nediferită de cea a scepticilor declaraţi ai Noii Academii, Arcesilaos şi Carneade: Cicero consideră de la sine înţeles că dacă Platon renunţă la *certitudine*, el renunţă la *cunoaştere*.

36. *Apologia*, 21b-d *et passim*.

37. *Sophistici Elenchi*, 183b8 (citat ca T13 în capitolul 3 *supra*).

38. Zic „de vreun *filozof*", nu „de *oricine*"; nonfilozofii (şi chiar şi filozofii, atunci cînd coboară de pe calul lor cel mare pentru a discuta şi a chibzui cu vulgul) ar spune fără nici o ezitare, de exemplu: „Ştiu că prietenul meu nu mă minte", în acelaşi timp dîndu-şi perfect de bine seama că în acest caz, ca şi într-un milion de alte cazuri asemănătoare, certitudinea epistemică nu este posibilă: *v.* notele suplimentare 4.1 şi 4.4.

39. Aşa cum notam mai sus (capitolul 2, n. 3), recurgerea la metoda elenctică ca arbitru suprem al adevărului în domeniul moral (*cf.* n. 50 *infra*) este trăsătura comună, caracteristică a zece dialoguri, despre care, din diferite motive, o mare varietate de comentatori au considerat că ar constitui primul segment al corpusului platonician. Am numit aceste dialoguri „dialogurile elenctice", prin contrast cu cele „de tranziţie", din care metoda elenctică este eliminată, dar doctrina morală rămîne aceeaşi ca şi în cele precedente. *Gorgias* mi se pare că reprezintă un punct de reper cronologic major, fiindcă este, după părerea mea, ultimul din seria dialogurilor elenctice, contrar opiniei larg răspîndite că, pe baza a suficiente dovezi interne, poate fi datat în momentul sau în preajma întoarcerii lui Platon din prima sa călătorie în Sicilia: *v.* de exemplu Dodds, 1959: 19 şi urm.; Irwin, 1979: 5–8.

40. Aici Socrate se face el însuşi vinovat de inexactitate: ceea ce spune, *stricto senso*, sugerează că un singur *elenchos* ar putea produce refutaţia elenctică a unei teze false, ceea ce ar fi, desigur, neadevărat; aşa cum am arătat în Vlastos, 1983a: 49, tot ceea ce ar putea pretinde Socrate că a dovedit în vreun raţionament dat este incompatibilitatea tezei cu conjuncţia premiselor asupra cărora s-a căzut de acord în acel raţionament. Pentru a valida pretenţia pe care o ridică în afirmaţia citată mai sus, ar trebui să explice că, dacă Polos ar vrea să evite această incompatibilitate renunţînd la una dintre acele premise, Socrate ar fi capabil să găsească, în sistemul de convingeri al lui Polos, alte premise care ar genera o incompatibilitate internă atîta timp cît teza falsă ar fi menţinută.

41. În acest sens argumentez mai pe larg în Vlastos, 1983a: 57–8, în apendixul la "The Demise of the Elenchus in the *Eud.*, *Lys.* and *HMa.*"). Menţionez aici doar cazul particular al dialogului *Menon*, un hibrid, consecvent elenctic pînă la 80e şi nonelenctic în continuare.

42. Ei îl urmează ca nişte mieluşei, oriunde i-ar mîna. Atunci cînd el ia o anumită poziţie, cad de acord cu ea, iar cînd obiectează împotriva acelei poziţii, se declară de acord cu obiecţia.

43. Cu greu ne-am putea imagina niște răspunsuri mai puțin promițătoare la întrebarea „Ce este aceea prin care *toate* lucrurile frumoase sînt făcute frumoase?" (288a8–11 *et passim*) decît „o fată frumoasă" (287e), „aurul" (289e) și încă unul și mai naiv șovin, dar prea lung pentru a putea fi citat, din 291d-e.

44. Leavis, 1984: 63.

45. *Apologia*, 28e (= T5 *supra*) și 38a4–5 (citat în n. 13 *supra*).

46. Dialogul protreptic apare deja în schimbul de cuvinte cu tînărul Hippocrate din *Protagoras* (310a–314b). Aici nu este folosit *elenchos*-ul — Hippocrate nu își apără frivola premisă cu care începe, anume că „Protagoras este singurul înțelept" (310d) — nu este nevoie de nici o contraargumentație pentru a-l convinge că nu are dreptate: cîteva întrebări incisive sînt suficiente pentru a-i dărîma teza. Astfel, acest episod se prezintă ca o ridicare a cortinei pentru drama elenctică pe care o precedă. Discursuri protreptice în cadrul unui dialog elenctic găsim din plin în *Gorgias* (511c–513c; 517b–519d; 523a pînă la sfîrșit), dar ele nu intervin decît după ce victoria dificilă obținută într-un raționament elenctic a stabilit marile adevăruri, pe care interlocutorul este apoi îndemnat să le adopte, în timp ce în *Euthydemos* exortația înlocuiește contraargumentația.

47. Se menține sub acestă formă în toată prima parte a dialogului (278e–280d) și la începutul celei de-a doua (288d–290a). Aici din nou, ca și în *Lysis*, atitudinea interlocutorului față de Socrate este de-a dreptul docilă: aprobatorul automat, caracteristic dialogurilor intermediare, și-a făcut intrarea în corpusul platonician.

48. În 290b-d: pasajul va fi citat (parțial) și discutat în T23 *infra*.

49. În *Lysis*, Socrate își expune doctrina despre πρῶτον φίλον: există un obiect suprem al dorinței, astfel încît toate celelalte lucruri pe care le putem dori ni se par lipsite de valoare dacă „primul" obiect este atins (219b–220b). În *Euthydemos*, ne învață (1) că singurul lucru dorit de toată lumea doar pentru el însuși este fericirea și (2) că pentru a ajunge la fericire toate lucrurile bune *devin rele* dacă nu sînt controlate prin înțelepciunea morală. Cu greu ne-am putea imagina niște exigențe morale mai ferme. În (2), doctrina socratică a „suveranității virtuții" (care urmează a fi discutată în capitolul 8) este împinsă atît de departe prin formularea „devin rele", încît depășește oricare altă expresie a sa din dialogurile elenctice. Dar în timp ce doctrina socratică era pînă acum susținută împotriva opoziției unui interlocutor, aici ea nu mai are nici un oponent.

50. Aceasta este marea ipoteză metodologică pe care mi-am construit toată interpretarea lui Socrate-din-Platon (fac aluzie la una dintre implicațiile ei în nota 20 din capitolul 2), cu specificarea că în *Banchetul* și *Parmenide* Platon dă glas unor noi personaje — Diotimei în primul și lui Parmenide în cel de-al doilea — pentru a suplini temporar vocea lui Socrate.

51. Se înțelege de la sine că Socrate poate avea toate motivele să creadă, de exemplu, că a suferi o nedreptate este întotdeauna mai bine decît a o comite. Dar cînd ajunge la momentul decisiv, nu face niciodată aluzie la vreunul dintre aceste motive. Atunci cînd intervin în discuție cei care consideră că teza sa

este absurdă şi îi atrag atenţia că îşi bazează viaţa pe o minciună, el nu recurge decît la *elenchos* pentru a apăra adevărul poziţiei sale.

52. 81a-c. Căutarea unei definiţii, desfăşurată conform procedeului familiar lui Socrate (o reaplicare a metodei *elenchos*-ului pentru a demonstra că aceasta nu poate duce la nici un rezultat), ajunge într-un punct mort (80d-e: *cf.* n. 40 *supra*). Totul trebuie reluat de la zero. În această situaţie, se dezvăluie un *deus ex machina*; sînt revelate magnifica doctrină a transmigrării şi pandantul său, doctrina anamnezei (T1, T2 din capitolul 2).

53. ἐπιδείξωμαι, *nu* „voi dovedi" (ἀποδείξω); *cf.* T11 *supra.*

54. Socrate acordă o mare importanţă acestui fapt: „Observă dacă mă vezi învăţîndu-l şi explicîndu-i (διδάσκοντα καὶ διεξιόντα αὐτῷ) în loc să îi cer propriile păreri (τὰς τούτου δόξας ἀνερωτῶντα)" (84d). Cum ar fi oare posibil acest lucru, din moment ce ancheta lui Socrate îl conduce pe băiat pas cu pas *pînă la* soluţie? Am sugerat un răspuns la această problemă — prea lung pentru a putea fi citat aici în întregime — în Vlastos, 1965: 143 şi urm. Băiatul, căruia i s-a cerut să îşi dea *propria* opinie ca replică la întrebările lui Socrate, nu este nicidecum în măsură să o bazeze pe ceea ce vede sau crede că Socrate ar considera a fi răspunsul corect. Atunci cînd încearcă într-adevăr să facă acest lucru, îşi frige degetele: ambele sale greşeli se datorează faptului că a acordat o încredere necugetată sugestiilor pe care le-a interpretat din vorbele lui Socrate (83b6–7; 83d3–5): băiatul nu trebuie să spună decît ceea ce consideră a fi adevărat *din propriile sale motive*, pregătit fiind să-şi apere opinia împotriva lui Socrate. Astfel că, atunci cînd ancheta ajunge în acel punct în care Socrate completează figura geometrică, oferind o reprezentare grafică a soluţiei corecte, băiatul nu este în măsură să spună că acesta este răspunsul corect decît dacă îl acceptă din alte motive decît cele sugerate de Socrate, atît verbal, cît şi cu ajutorul graficului: trebuie să îl accepte numai pentru că *înţelege într-o anumită măsură*, chiar dacă rudimentar, *raţionamentul care garantează acea concluzie* (pentru o discuţie mai completă, *v.* mai ales Nehamas, 1985: 1 şi urm., 24–30; Burnyeat, 1987: 1 şi urm., 8–24).

55. Irwin, 1977a: 139: „Examinarea micuţului sclav este o reprezentare la scară a *elenchos*-ului socratic." Acelaşi punct de vedere îl găsim la Nehamas, 1986: 16. Este poziţia exprimată sau sugerată în aproape toate comentariile asupra acestui pasaj.

56. La Euclid „numărul" este *definit* ca „o mulţime compusă din unităţi" (τὸ ἐκ μονάδων συγκείμενον πλῆθος, *Elemente*, VII, def. 2). Aruncînd o privire asupra definiţiilor citate *ad loc.* de către Heath, 1926: II, 280, vom constata că de la pitagoreicii secolului al V-lea d. Hr. pînă la Theon din Smyrna în secolul al II-lea A.D. această definiţie rămîne constantă, în ciuda diversităţii formulărilor.

57. Şi Socrate nici nu sugerează că ar admite vreuna. Dar limbajul pe care trebuie să îl folosească pentru a-i explica băiatului problema cu greu ar putea să nu-i sugereze acest lucru. „Acum, dacă latura aceasta ar avea 2 picioare lungime şi aceea la fel, cîte picioare [pătrate] ar avea întreaga arie?" (82c) El con-

tinuă să folosească numere atunci cînd corectează greşelile băiatului. Nu încetează să atribuie valori numerice laturilor pătratului propus pentru a identifica posibile răspunsuri la problemă decît abia atunci cînd ajunge în punctul în care băiatul este pus pe calea cea bună pentru a găsi soluţia (84d).

58. Numai imaginîndu-ne un micuţ sclav cu o precocitate supranaturală care să vină să se supună interogatoriului sprijinindu-se pe teza pozitivă că toate mărimile sînt măsurabile (în locul simplei ignorări a adevărului că nu sînt) i-am putea da lui Socrate o sarcină pe care să o rezolve prin mijloace elenctice, anume ajutîndu-l pe băiat să redescopere dovada iraţionalităţii rădăcinii pătrate a lui 2 pe care o găsim la Euclid, în *Elemente*, X, Apendix XXVII (Heiberg).

59. Atunci cînd epistemologia sa va ajunge la maturitate şi va fi vremea ca el să scrie cărţile de mijloc ale *Republicii*, Platon va privi cu rezerve această proprie primă concepţie naiv admirativă despre geometrie, insistînd asupra faptului că axiomele din geometrie nu sînt principii prime (ἀρχαί), aşa cum ar crede matematicienii nefilozofi: mai degrabă ar trebui considerate ca nişte „ipoteze", care ele însele necesită o justificare; matematicienii care le tratează drept adevăruri finale nu fac decît să „întrevadă în vis realitatea" (533b-c). În *Menon* nici măcar nu se face aluzie la vreo astfel de precizare.

60. În discursul ştiinţific, s-ar folosi mai degrabă termenul τάχος; astfel, tratatul astronomic al lui Eudoxos a fost intitulat περὶ ταχῶν (Simplicius, *in De Caelo*, 492.31 şi urm.). *V.* Brandwood, 1976: *s.v.* τάχος pentru numeroase exemple în contexte de teorie cosmologică, astronomică sau moleculară la Platon; ταχυτής apare o singură dată în astfel de contexte la Platon (*Politica*, 284e5).

61. În legătură cu această traducere a lui δύναμις *v.* Vlastos, 1981: 413.

62. *Cf.* n. 2 *supra* (citat de acum înainte ca „Proclos").

63. El „a compilat elemente (στοιχεῖα συνέγραψε), fiind primul dintre cei despre care se spune că au făcut acest lucru", Proclos, 66.1–8; despre această aventură de pionierat nu ştim nimic altceva decît că a dus la identificarea unor „elemente" geometrice, adică a unor propoziţii referitoare la un subiect din geometrie nederivate din altele, *din care* puteau fi derivate alte propoziţii: *cf.* definiţiei pe care Proclos o dă termenului (72.3–6): „«Elemente» se numesc acele propoziţii care permit cunoaşterea tuturor celorlalte propoziţii şi prin intermediul cărora se rezolvă problemele pe care le ridică acestea."

64. Proclos, 66.18– 67.14: „În aceeaşi perioadă au trăit şi Leodamas din Thasos [ale cărui strînse legături cu Platon se reflectă în relatarea că Platon i-a predat metoda de analiză: Proclos 211.19–23], Archytas din Tarent şi Theaitetos din Atena, care au sporit numărul teoremelor şi le-au organizat într-un sistem mai ştiinţific. Mai tineri decît Leodamas au fost Neoclides şi elevul său Leon, care au adăugat multe descoperiri celor ale predecesorilor lor, astfel încît Leon a putut concepe un sistem de elemente (τὰ στοιχεῖα συνθεῖναι) mai adecvat atît în ce priveşte numărul cît şi utilitatea lor în demonstraţii... Amyclas din Heracleea, unul dintre însoţitorii lui Platon, Menaichmos, un elev al lui Eudoxos, care şi el a avut legături cu Platon, şi fratele său Dinostratos au

perfecționat și mai mult ansamblul geometriei... Theudios din Magnesia [membru al Academiei]... a conceput un admirabil sistem al elementelor și a generalizat în plus un mare număr de teoreme parțiale."

65. Pe Platon nu îl deranjează această teorie ca teorie fizică. O integrează chiar în teoria sa proprie din *Timaios* (67c).

66. Conținînd elemente cu un înțeles controversat, în esența ei această traducere o urmează pe cea a lui Heath, 1921: 299.

67. Pentru comentarii suplimentare *v.* de exemplu Heath, 1921: 298 și urm.; Karasmanis, 1987: 73 și urm.

68. *V.* Proclos, 420.23 și urm.; Heath, 1926: I, 343–4; van der Waerden, 1954: 118 și urm.

69. Din cîte știu, această teză nu a mai fost formulată în studiile precedente referitoare la metoda ipotetică a lui Platon; dimpotrivă, Cherniss susține implicit contrariul (1951: 419). Nu s-a remarcat că această metodă ar anula regula „spune numai ceea ce crezi" (*cf.* T7 *supra* și n. 21), care *exclude orice raționament pornind de la premise neenunțate*, caracteristic atît practicii eristice cît și celei a lui Zenon (*cf.* Vlastos, 1983a: 27 și urm., pp. 28–9); acest tip de raționament apare întotdeauna în mod normal în discuțiile filozofice, în care utilizarea premiselor contradictorii este comună și întru totul acceptabilă.

70. Acest ultim punct nu este formulat explicit în text, și ne putem ușor explica de ce: Platon nu încearcă să descrie complet ἐξ ὑποθέσεως σκοπεῖσθαι. Cititorii săi matematicieni nu ar mai avea nevoie să li se spună că în știința lor, dacă ar fi stabilită convertibilitatea logică a lui *p* cu *i*, problema adevărului lui *p* ar rămîne suspendată în aer, pînă cînd s-ar putea determina dacă *i* este sau nu o „ipoteză demnă de a fi acceptată" (ὑποθέσεως ἀξίας ἀποδέξασθαι, *Phaidon*, 92d), lucru care nu s-ar putea realiza în cele din urmă decît prin referire la axiome.

71. *Protagoras*, 361b: Socrate afirmă că toate virtuțile sînt cunoștere, „insistînd" asupra acestui lucru (sau „susținîndu-l cu tărie", ὡς σὺ σπεύδεις); și *Laches*, 194d: (Nicias spune) „Te-am auzit adesea zicînd că fiecare dintre noi este priceput la acele lucruri pe care înțelepciunea lui le cuprinde și nepriceput la acelea pe care nu le cunoaște." Pentru Aristotel, acesta este punctul crucial al psihologiei morale a lui Socrate: *cf.* T15, T16 și comentariile la aceste texte din capitolul 3.

72. Teoria lui Robinson (1953: 116–17), împărtășită de Karasmanis (1987:85 și 99, n. 24), cum că la procedeul ipotezei se renunță în 89c, este lipsită de orice fundament. Singura motivație dată pentru această afirmație surprinzătoare este aceea că „după 89 nu mai apare în dialog nici cuvîntul «ipoteză», nici vreo remarcă metodologică" (Robinson, *loc. cit.*). Acest lucru este adevărat, dar irelevant. Platon nu are deloc obligația să numească mereu metoda pe care o utilizează sau să facă remarci metodologice asupra ei.

73. Ar trebui remarcat că *numai* acest segment al raționamentului este orientat împotriva lui *i:* secțiunea cea mai extinsă, cuprinsă între 89d și 96c, nu argumentează împotriva lui *i*, ci a lui *p* (concluzia din 96d10, „Așadar, virtutea nu

poate fi învățată de la altul", este evident negarea lui *p*). Astfel, caracterul neconclusiv al raționamentului din 89d–96c (nu există profesori de virtute, *ergo* virtutea nu poate fi învățată — raționament slab care pornește de la *non esse* pentru a ajunge la *non posse*) nu știrbește cu nimic valoarea lui *i*. Atacul împotriva lui *i* din 96d–98c este un raționament foarte solid, care duce la concluzia că nu trebuie văzută în cunoaștere o condiție necesară pentru acțiunea justă (T21), de unde rezultă că pentru virtute cunoașterea nu este necesară, așa cum crezuse Socrate (teoria lui nu prevede acțiunea justă controlată în cazul în care cunoașterea corespunzătoare lipsește).

74. Ar fi rezonabil să considerăm că această epistemologie a suferit o evoluție considerabilă de la *Menon* (dialogul în care noua teorie a Formelor nu fusese încă formulată) la *Phaidon* (în care este prezentată explicit ca fundament al metafizicii lui Platon: 65d și urm., 100b și urm.); la fel *a fortiori* de la *Menon* la cărțile de mijloc ale *Republicii* (*cf.* n. 59 *supra*).

75. Ruptura față de concepția socratică anterioară se agravează în fragmentul imediat următor (98b–100a): în *Gorgias*, Socrate îi condamnase pe cei mai buni ca și pe cei mai răi conducători ai Atenei (518c–519a: *cf.* Vlastos, 1983b: 495 și urm., p. 501). Platon recunoaște acum în Pericle omul de stat „excepțional de abil" (1983b: 495 și urm., 94b), așa cum cu siguranță că acesta și fusese (Tucidide, II, 60.5), luîndu-i acum în considerație pe acei oameni de stat (așa cum Socrate ținuse cont de poeții inspirați: *Apologia*, 22c, *Ion*, 534b), care reușesc să realizeze o mulțime de lucruri excelente (καλά) în virtutea unei favori divine (θεία μοίρα), fără să beneficieze de îndemînare sau știință. (Pentru o interpretare diferită a pasajului, folosind injuriile din *Gorgias* pentru a submina elogiile din *Menon*, reducînd, nejustificat, cele două puncte de vedere la o quasisimilitudine, *v.* Bluck, 1961: 368 și urm.; ca și Irwin, 1977a: 317, n. 22, combătut de Kraut, 1984: 301–304.)

76. *Cf.* paragraful antepenultim al Introducerii de mai sus.

77. Din cîte cunosc, faptul (pe care l-am semnalat în 1985: 26, n. 65) că T22 este „prima indicație clară din corpusul său că Platon a atins acum nivelul matematicii superioare" nu a mai fost remarcat anterior.

78. Adică adunate geometric, căci, așa cum am explicat mai sus (n. 56), în matematica greacă numerele erau definite ca niște ansambluri discrete („mulțimi de unități"); așadar iraționalele, care nu puteau fi considerate numere, nu erau susceptibile de a fi adunate aritmetic. Dar *erau* susceptibile de a fi adunate geometric: astfel, două segmente de dreaptă iraționale puteau fi adunate pentru a forma un segment de dreaptă continuu, fragmentat numai de un punct lipsit de dimensiuni. Acest lucru nu a fost înțeles de către comentatorii de specialitate: Tarrant (1928: 83) observa că „aici utilizarea termenilor este evident improprie, fiindcă două ἄρρητα nu pot deveni ῥητά prin adunare"; Woodruff (1982: 82) afirmă că „Socrate este probabil pe cale de a-l induce în eroare pe Hippias". (Nu există nici o dovadă în texte în favoarea ideii [de Strycker, 1937: 317 și urm.; 1941: 25 și urm.] că Platon se referă la *produsul*, mai degrabă decît la *suma* celor două cantități: așa cum subliniază Knorr [1975: 296,

n. 77], „termenul συναμφότερος denumește de obicei «suma»", iar ἀμφότερα tocmai fusese utilizat în cazul similar al numerelor impare care dau o sumă pară.)

79. *Cf.* nota suplimentară 4.2, n. 113.

80. Așa cum a arătat Heath, 1921: 304, referindu-se la Euclid, *Elemente*, II. 11 și XIII. 6 (*cf.* și Heath, 1926: I, 137 și III, 19). Exemple suplimentare de numere iraționale alese corespunzător care dau sume raționale și iraționale sînt oferite de Knorr, 1975: 276.

81. *Cf.* n. 83 *infra*.

82. οὐ γὰρ ποιοῦσι τὰ διαγράμματα ἕκαστοι τούτων, ἀλλὰ τὰ ὄντα ἀνευρίσκουσιν. Traducerea mea o urmează în principal pe cea a lui Cherniss, 1951: 422.

83. În acest moment Platon trebuie să fi simțit că, atribuindu-i lui Socrate o asemenea sarcină, atît de străină de cercetările pur morale de care acesta fusese cu totul absorbit pînă atunci în portretul pe care i-l realizase, ar fi amenințat să dezechilibreze consistența dramatică a personajului. Ca urmare, el va prezenta această idee ca o inspirație întîmplătoare, un imbold pogorît dinspre „puterile de sus" asupra unui tînăr naiv (291a).

84. Se face însă trimitere la filozofia naturii, cu referire la citatul din Heraclit (Diels Kranz 12 B82, B83) în *Hippias Maior* (289a-b): Socrate vede acum înțelepciune în scrierile „celor care tratează despre natură și despre univers" (*Lysis*, 214b). Nicăieri în dialogurile elenctice nu găsim așa ceva. Cel mai mult se aproprie de o aluzie la filozofia naturii prin declarația sa că nu știe nimic, „nici important, nici neînsemnat", din acest domeniu, apoi atunci cînd protestează împotriva „aiurelilor" pe care este pus să le spună în *Norii* ca filozof al naturii (*Apologia*, 19c-d) și în sfîrșit, mult mai tîrziu, în ultimul dintre dialogurile elenctice, *Gorgias* (507e–508a), prin referirea pe care o face la σοφοί (pitagoreici? *cf.* Dodds *ad loc.*), care numesc întreg universul κόσμος fiindcă „este ținut laolaltă de comunitate, prietenie, ordine (κοσμιότητα) și dreptate".

85. *Cf.* n. 39 *supra*.

86. Calculul este descris aici ca „o investigație asupra a cît de numeroase sînt numere impare și cele pare atît relativ la ele însele, cît și unele relativ la celelalte" (451c); reluată cuvînt cu cuvînt din *Charmides*, 166a, această descriere nu presupune cunoștințe avansate de matematică: *v.* nota suplimentară 4.2. Nici descrierea din același context a materiei de studiu a astronomiei ca reprezentînd „mișcările stelelor, soarelui și lunii și vitezele lor relative" nu presupune mai mult decît o înțelegere rudimentară a ceea ce se petrece în această știință.

87. Despre proporția extinsă: „precum cosmetica pentru gimnastică, tot astfel este și sofistica pentru legislație, și la fel ca arta culinară pentru medicină, tot astfel este retorica pentru dreptate/justiție" se spune că ar fi în stilul geometrilor (εἰπεῖν ὥσπερ οἱ γεωμέτραι, 465c). Aceasta este prima dată în seria dialogurilor lui Platon cînd Socrate declară că vorbește precum geometrii. Cea de-a doua oară susține acest lucru în *Menon* (T14 *supra*), în care explică

referirea pe care o face la ἐπίπεδον, στερεόν ca termeni tehnici, spunînd că foloseşte cuvintele οἷον ταῦτα τὰ ἐν ταῖς γεωμετρίαις.

88. *V.* trimiterile la Dodds şi Irwin la sfîrşitul n. 39 *supra.*

89. Nu dispunem de nici o sursă demnă de încredere care să ateste vreo călătorie anterioară în afara Greciei continentale: *v.* nota suplimentară 4.2.

90. *Academica / De Republica*, I, 10.16. Legătura sa cu Archytas avea să îi permită lui Platon să „stabilească relaţii de prietenie şi ospitalitate" între Archytas şi Dionysios II ([Platon], *Scrisoarea VII*, 350a-b: această scrisoare este o bună sursă de informaţii în legătură cu evenimentele pe care le descrie; dacă Timaios din Tauromenium [*c.* 356–260 î.Hr.] „a folosit-o pentru a-şi scrie istoria" [Morrow, 1962: 37–9], ea a fost citită şi considerată demnă de încredere la mai puţin de un secol după moartea lui Platon).

91. Nu dispunem de informaţii despre el în afara descrierii pe care i-o face Platon protagonistului dialogului eponim: „Acest Timaios, fără seamăn ca bogăţie şi origine nobilă, a deţinut funcţiile cele mai înalte şi mai de onoare din cetatea sa şi a atins culmea întregii filozofii" (*Timaios*, 20a).

92. Este vorba de soluţia sa la problema dublării cubului, printr-o elegantă construcţie pe trei dimensiuni, aşa cum o descrie Eudemos (Diels Kranz A14: *ap.* Eutocios, păstrat la Arhimede, în vol.III. 84 al operei sale [ed. de Heiberg]) (în principiu, această problemă nu poate fi rezolvată cu mijloace exclusiv geometrice, ea presupunînd extragerea unei rădăcini cubice din 2 — *n.t.*). Pentru o elucidare elogioasă a gîndirii sale matematice, *v.*, de exemplu, van der Waerden, 1954: 150–1, care se exprimă pe această temă cu un entuziasm fără rezerve („Nu este demn de admiraţie? Archytas trebuie să fi avut o inspiraţie cu adevărat divină atunci cînd a găsit această construcţie").

93. Deşi categoric mai conservatoare decît cea atenian: Aristotel, *Politice*, 1320b9–16.

94. „A deţinut funcţia de strateg de şapte ori, deşi nimeni altcineva nu o deţinuse în cetatea sa mai mult de o dată, fiindcă legea o interzicea" (Diogene Laertius, VIII, 79). În legătură cu vederile sale politice, *v.* Diels Kranz 47 B3, comparînd τὸ ἴσον ἔξειν de aici cu ἡ ἰσότης ἡ γεωμετρική din *Gorgias*, 508a (citat parţial în n. 84 *supra*).

95. Fragmentele 1, 2, 3 din Diels Kranz. (Pentru o pledoarie recentă în favoarea autenticităţii fragmentului 1 *v.* Bowen, 1982: 79 şi urm.; Huffman, 1985: 344 şi urm.)

96. *Memorabilia*, IV, 7. 2–3: „În cazul geometriei, a spus că trebuie studiată pînă cînd ajungi să fii în stare să măsori o parcelă de pămînt... S-a opus ideii ca studiul să continuie pînă la demonstraţiile greu inteligibile (μέχρι τῶν δυσσυνέτων διαγραμμάτων), deşi el însuşi nu era nefamiliarizat cu acestea." Pentru comentarii, *v.* n. 6 la nota suplimentară 4.2.

97. Diogene Laertius (VIII.86) îl pomeneşte ca dascăl al lui Eudoxos.

98. Aceasta, ca şi faptul că a intrat în contact direct cu scrierile filozofice ale lui Archytas, sînt singurele lucruri pe care le putem afirma pe baza dovezilor disponibile. Nu putem şti cît de mult a absorbit Platon din gîndirea filozofică

şi matematică a lui Archytas la această vreme: *v.* n. 123 la nota suplimentară 4.3 şi *cf.* Knorr, 1975: 89.

99. Xenofon nu percepe aici decît scrîşnete de lupte interne doctrinare, dogme speculative ce se ciocnesc în pure contradicţii: „unii afirmă că a fi este un singur lucru, alţii că este un multiplu infinit; unii că totul este într-un flux continuu, alţii că nimic nu se schimbă; unii că toate lucrurile sînt generate, alţii că nimic nu este generat şi nimic nu piere" (*Memorabilia*, I, 1.14). Un sentiment similar de dezgust faţă de astfel de contradicţii între filozofii naturii apare la Isocrate (*Antidosis*, 268–269).

100. „...ipoteze considerate [de către matematicieni] puncte clare de pornire pentru deducţiile matematice", Lloyd, 1979: 114. (Nu pot fi de acord cu interpretarea diferită pe care o dă acestui text în 1983b: 12 şi urm.)

101. Negînd că tangenta atinge cercul într-un (singur) punct, Protagoras nu este un matematician care optează pentru o geometrie finitistă, ci unul care contrazice, care dogmatizează de pe marginea acestei discipline. Nu geometrii de profesie au pretins că ar fi reuşit să realizeze cvadratura cercului (Hippocrate din Chios nu încadrează cercul în pătrat [*cf.* Lloyd, 1987a: 103 şi urm.], ci doar lunulele înscrise în el [Simplicius, *in Phys.* 60.22 şi urm.]); aceste pretenţii le-au ridicat eristici şi sofişti: Bryson (Aristotel, *Analitica secundă*, 75b40) şi Antiphon (Aristotel, *Fizica*, 185a14–17); replica lui Aristotel a fost aceea că nu este treaba geometrului să respingă astfel de afirmaţii, „căci ele se adresează mulţimii, care nu ştie care [demonstraţie] este posibilă într-un anumit [domeniu] , şi care nu" (*Sophistici Elenchi*, 172a5–7).

102. Nici un dialog compus înaintea lui *Phaidon* nu înregistrează o mai mare profunzime şi intensitate a emoţiei.

103. Pentru comentariile critice de un real ajutor ce au determinat revizuirea versiunilor precedente ale acestui eseu le datorez mulţumiri lui John Ackrill, Myles Burnyeat, G.E.R. Lloyd şi regretatului Friedrich Solmsen. Pentru alte comentarii utile le mulţumesc lui Alexander Nehemas şi Nicholas Smith. Cît despre erorile ce vor fi persistat, eu însumi sînt singurul în seama căruia trebuie puse acestea.

5. — Trişează Socrate?

1. Pentru acest eseu îi sînt foarte îndatorat lui Jonathan Barnes, care a avut amabilitatea de a citi o primă versiune şi de a-mi atrage atenţia asupra unei grave erori de argumentaţie care acum a fost corectată. Nu ştiu însă dacă şi în ce măsură este de acord cu varianta finală.

2. 1959: 249, în care comentează *Gorgias*, 474c.

3. Urmîndu-l pe Friedländer (1964: 254), el consideră că eroarea de raţionament din argumentaţia lui Socrate din pasajul 474c–475c (care va fi discutată în secţiunea III *infra*) este deliberată.

4. 1964: 181. Se face ecoul concepţiei lui Socrate, care îşi găseşte cea mai puternică formulare la Kierkegaard: „poţi amăgi pe cineva ascunzîndu-i adevărul şi (amintindu-ne de bătrînul Socrate) poţi amăgi pe cineva conducîndu-l la

adevăr. De fapt, atunci cînd cineva se află sub imperiul unei iluzii, nu poate fi condus la adevăr decît prin amăgire" (citat din Lowrie, 1938: 248, în Vlastos, 1985: n. 71). Aceeaşi idee apare, fără nici o referire la Kierkegaard, la Genet, *„Il faut mentir pour être vrais"* (citat de Nigel Williams în *London Review of Books*, 18 mai, 1989).

5. 1964: 139.

6. 1975: 246. *Cf.* şi 143 şi urm.

7. 1983: 93. *Cf.* şi trimiterea la alte teze asemănătoare susţinute de Michael O'Brien (1967) în capitolul 1 *supra*, n. 78.

8. Trebuie făcută precizarea că în volumul său anterior (1977a: 304–305) Irwin încercase să dea o explicaţie definitivă aluziilor lui Socrate la „părţile virtuţii" (*Menon*, 78d–79c), afirmînd că Socrate „îi atribuie lui Menon această teză [*sc.* că virtutea are părţi] pur şi simplu pentru a-l combate" (mai pe şleau: se preface convins de această idee pentru a o putea respinge mai uşor). Dar acest lucru s-a întîmplat numai atunci cînd a fost silit să susţină o teză imposibil de susţinut, în timp ce textul lui Platon oferea dovezi clare în favoarea reversului ei (*v.* Vlastos, 1981: 421–422; Ferejohn, 1984: 108–109) — o tactică pe care Irwin, după ştiinţa mea, nu a mai reluat-o niciodată în lucrările sale ulterioare. *V.* nota următoare.

9. În 1979, Irwin diagnostichează corect (1979: 127) cauzele apariţiei sofisticii într-un pasaj precum *Gorgias*, 460a-c: raţionamentul este „nelegitim" fiind „eliptic", nu sofistic (nu există nici un motiv care să ne facă să credem că premisele tacite au fost suprimate cu intenţia de a înşela). Desigur că aşa stau lucrurile. Referitor la această problemă, Crombie (1962: 26) ia o poziţie corectă, pe care şi-o menţine consecvent în analiza raţionamentelor socratice examinate în cartea sa.

10. 1984: 193–236.

11. 1984: 226. Spaţiul acordat acestei lucrări (mai mult decît dublu faţă de un articol obişnuit) într-o revistă cu standarde înalte reprezintă o dovadă *prima facie* a dreptului la atenţia criticii pe care şi l-a cîştigat. Singurul comentariu publicat referitor la ea, din cîte ştiu, aparţinîndu-i lui Roslyn Weiss (1985: 314 şi urm.), o descrie ca un articol „de foarte mare valoare". Aşa şi este, în ciuda erorilor pe care le voi scoate în evidenţă (notele 74 şi 84 *infra*): acest articol a contribuit mai mult decît oricare altă lucrare publicată pe aceeaşi temă în anii optzeci la conturarea problemelor fundamentale pe care le tratează.

12. Mă opusesem deja cu fermitate acestei opinii în 1981: *v.* n. 17 *infra*.

13. „Socrate$_T$" din capitolul 2.

14. Cea mai elaborată dintre ele, *Protagoras*, 339 şi urm., va fi discutată în paginile ce urmează.

15. Sensul acestei expresii va fi discutat în capitolul 6. Ea nu afectează discuţia curentă.

16. Ultima propoziţie este reluată în *Apologia*, 38a: „discutînd zilnic despre virtute şi despre celelalte lucruri de care mă auziţi vorbind, examinîndu-mă pe mine însumi şi pe alţii".

17. Lămuresc acum o chestiune rămasă în suspensie într-o lucrare anterioară (1981: 223, n. 5), în care negam „că Socrate ar afirma vreodată (conştient şi pe un ton serios) o premisă falsă sau ar susţine un raţionament fals". Ceea ce nu a fost lămurit acolo este modul în care putem discerne dacă Socrate vorbeşte într-adevăr „pe un ton serios" în vreunul din pasajele din Platon. Cuvintele pe care le-am subliniat cu caractere cursive în textul de mai sus ne explică cum trebuie procedat.

18. S-a susţinut că, deşi Socrate îşi considera dialectica „cea mai bună metodă de a-i învăţa pe ceilalţi cum să gîndească singuri, el nu o considera o metodă bună pentru a descoperi adevărul pentru sine însuşi" (Gulley, 1968: 67). Cum aşa, din moment ce îl urmăreşte „în primul rînd pentru sine însuşi"? *Cf.* şi *Gorgias*, 453a1–4; 457e3–458b3; 505e–506c3.

19. Un Socrate kierkegaardian care îi depăşeşte în sofisme pe sofişti (*cf.* notele 3 şi 4 *supra*) este uşor de conceput. Dar el nu va fi Socratele *lui Platon*.

20. Cei care o citează par să nu fie conştienţi de sensul ei logic: cea de-a doua propoziţie o neagă pe prima; dacă a cîştiga „este singurul lucru", atunci *este într-adevăr* „totul".

21. Deocamdată (341a-b). Cîteva rînduri mai jos (341d) el se va dezice de această afirmaţie, pretinzînd că a făcut-o numai pentru a-l pune la încercare pe Protagoras.

22. 341b-c.

23. ὀρθοέπεια. *Cf. Phaidros*, 267c.

24. Din păcate, această glumă ironică a fost luată drept *confessio fidei* şi citată ca exemplu de laconism socratic (Stone, 1988: 126 şi urm.).

25. *Cf.* comentariul asupra acestei manevre tactice din Adam & Adam, 1905: *ad loc.*: „numai sofismul cel mai pervers poate considera că Socrate [îşi] citeşte [propria doctrină] în Simonide, ignorînd cu totul cuvintele ἀνάνκῃ δ' οὐδὲ οἱ θεοὶ μάχονται".

26. Nu există nici o formulare mai clară şi mai acută în corpusul platonician decît aceea pe care Socrate o strecoară în pseudointerpretarea poemului lui Simonide din *Protagoras*, 345d-e. Pentru confirmarea faptului că *aceasta* este opinia lui Socrate, *cf. Apologia*, 25e–26a şi *Gorgias*, 509e5–7 (citat ca T19 *infra*).

27. În special în cazul lui Hippias, unul din cei mai inteligenţi membrii ai acestui grup: Platon ne dă clar de înţeles că acesta este păcălit (de remarcat în special cuvintele pe care i le atribuie în 347a6–7).

28. *Cf.* utilizarea termenului παιδεία, cvasisinonim cu δικαιοσύνη, în *Gorgias*, 470e (analizat ca T21 în capitolul 8 *infra*):Socrate nu l-ar numi nici chiar pe marele rege „fericit" fără să ştie care este valoarea sa „în cultură şi justiţie". De remarcat, de asemenea, conotaţiile morale puternice ale cuvîntului în descrierea tiranului cel rău ca ἄγριος καὶ ἀπαίδευτος în 510b.

29. Aşa cum remarcă Friedländer (1964: 24–5), „interpretarea socratică a poemului este tot atît de arbitrară ca şi cea sofistică şi chiar o depăşeşte pe aceasta, prin consecvenţa cu care vorbitorul interpretează greşit textul." Hippias nu ar fi comentat atît de favorabil interpretarea (oferindu-se să îi dea o replică într-un

discurs epideictic propriu, 347a6-b2) dacă ar fi bănuit că exegeza lui Socrate a fost o farsă.

30. În 369d-e, acolo unde începuse să facă remarci depreciative adresate propriei sale persoane.

31. Traducere adaptată după cea a lui Jowett. Pentru mai multe detalii referitoare la *Hippias Minor*, *v.* nota suplimentară 5.1.

32. Ironie pe care Trasymachos o interpretează greşit ca o „fentă" (*cf.* capitolul 1, comentariul la textul citat ca T1), în timp ce Alcibiade o descrie, cu mai mult discernămînt, ca „stilul acela extrem de ironic pe care îl utilizează întotdeauna, foarte caracteristic, maniera sa obişnuită (μάλα εἰρωνικῶς καὶ σφόδρα ἑαυτοῦ τε καὶ εἰωθότως)" (*cf.* comentariului la textul citat ca T9 în capitolul 1 şi argumentarea extinsă din acel capitol în sprijinul afirmaţiei că εἰρωνεία, εἰρωνικῶς trebuie interpretate complet diferit în cele două texte).

33. O refutaţie exhaustivă a punctului de vedere căruia mă opun ar fi necesitat o analiză similară, caz cu caz, a mai bine de douăzeci de raţionamente socratice — cu alte cuvinte, un întreg volum. Tot ce pot oferi în limitele acestei cărţi este o discuţie referitoare la două raţionamente de importanţă majoră, care altfel ar fi putut constitui o refutaţie zdrobitoare a tezei mele.

34. *Cf.* notele 3 şi 7 *supra.*

35. De către Friedländer, 1964: 256–7; Dodds, 1959: 249; Vlastos, 1967: 454–460; Santas, 1979: 233–246; Mackenzie, 1981: 179–181 şi 241–244; Kahn, 1983: 84–97.

36. Dacă aş fi fost mai preocupat în această carte de exigenţele metodei savante, aş fi considerat obligatorie trecerea în revistă a tuturor acestora, apreciind în detaliu meritul fiecăruia. Acest lucru ar fi necesitat un eseu la fel de lung ca şi acest capitol. Las această sarcină în seama vreunui absolvent aspirant la titlul de doctor.

37. Irwin nu a avut deloc ocazia să facă astfel de trimiteri: Santas nu discutase încă acest raţionament în vreo lucrare publicată. Analiza anterioară a lui Irwin asupra acestui pasaj (1973, în disertaţia sa susţinută la Princeton) îi era cunoscută lui Santas (este amintită în bibliografia sa); în ce măsură îi este dator pentru aceasta (în caz că este) nu sînt în măsură să apreciez.

38. Dar *v.* n. 57 *infra.*

39. Şi voi folosi de asemenea concluziile pe care le-am extras din corespondenţa mea cu Jonathan Barnes: *cf.* n. 1 *supra.*

40. Este oare acesta un termen prea dur faţă de ceea ce crede el că face? Deloc. Mai tîrziu, revăzînd acest raţionament, îi spune lui Polos: „Nu s-a dovedit (ἀποδέδεικται) că ceea ce am susţinut este adevărat?" (referindu-se, în parte, la afirmaţia sa că „cel ce comite o nedreptate este întotdeauna mai nefericit decît cel nedreptăţit").

41. Sau „mai ruşinos", „mai dizgraţios" (Woodhead, Irwin, Zeyl), „mai urît" (Robin), „mai ticălos" (Canto).

42. Practic identică cu cea folosită în 1967.

43. Aici ar trebui făcută o remarcă: criteriul „punctului de vedere" din care clasificăm lucrurile ca frumoase trebuie să corespundă *tuturor* celor cinci

exemple pe care le va enumera, fie că sînt perceptibile cu ajutorul simţurilor, ca primele trei, fie doar intelectual, ca în cazul ultimelor două.

44. καὶ τἆλλα πάντα οὕτω, toate exemplele pe care le-a menţionat: *cf.* nota precedentă.

45. Este vorba de concluzia (ἄρα) extrasă din premisele [a], [b], [c], [d], [e].

46. O formulare acceptabilă în limba greacă a expresiei tipărite cu litere cursive ar putea fi: τοὺς ὁρῶντας ἢ ἀκούοντας ἢ θεωροῦντας.

47. Aşa cum ar trebui să reiasă chiar din expresia sugerată în nota precedentă pentru traducerea lui [f*]: θεωρῶ, folosit în [a] cu sensul său primar de „a vedea", poate de asemenea să aibă (şi adesea are, nu numai la Platon sau Aristotel, ci şi la oratori sau Epicur: exemple în *LSJ*, *s.v.*), sensul extins de „privire mentală", „contemplare" şi acesta este sensul pe care i l-am dat în formularea lui [f*] de mai sus.

48. Faptul că cel care comite nedreptatea obţine tot ceea ce doreşte, fără să primească vreo pedeapsă sau să întîmpine rezistenţă, constituie postulatul întregii dezbateri.

49. Ambele sînt extrem de dureros de contemplat. Cine poate spune care este mai dureros dintre ele? Atunci cînd am dezbătut acest punct în 1967, am apărat un răspuns mai ferm la această chestiune — anume că un privitor obişnuit are şanse să fie mai tulburat de avantajul nedrept acordat răufăcătorului decît de răul pe care acesta i l-a făcut pe nedrept victimei sale. Constat acum că ar fi inutil să încerc să impun acest răspuns celor care îl resping (Guthrie, Santas, Kahn, Mackenzie), de vreme ce răspunsul mai slab pe care l-am adoptat mai sus este suficient pentru singurul lucru important în acest context — analiza corectă a raţionamentului socratic.

50. Această afirmaţie are în plus un caracter extrem de rigid. În acest moment, în loc să spună pur şi simplu că a reuşi să comiţi o nedreptate nu este mai dureros decît a o suferi, Socrate ar fi putut spune că este evident mai puţin dureros: cel mai adesea, nu este dureros deloc.

51. Evit să traduc κακῷ ὑπερβάλλον prin „mai josnic" fiindcă „josnic" [*evil* în limba engleză (*n.t.*)] este mai încărcat de conotaţii morale (neintenţionate în acest context) decît κακός „rău" în greacă.

52. *Gorgias*, 479e8.

53. *Cf.* utilizarea comparabilă a abrevierilor în alte părţi din *Gorgias:* ἃ δοκεῖ αυτῷ („ce crede el") din 467a-b şi 468b ca o contragere a lui ἃ δοκεῖ αυτῷ βέλτιστα εἶναι („ce crede el *că este cel mai bine*") şi οἰόμενοι βέλτιον εἶναι („considerînd că este mai bine") din 468b ca o contragere a lui οἰόμενοι βέλτιον εἶναι ἡμῖν („considerînd că este mai bine *pentru noi înşine*"); *cf.* n. 71 *infra* şi n. 14 din capitolul 8.

54. A făcut acelaşi lucru şi înainte de începerea discuţiei: în 469b8–9 susţinea deja că „a face o nedreptate este cel mai mare dintre rele", ceea ce presupune că este un rău mai mare decît a o suferi (*cf.* trimiterea la acest pasaj din 473a4–5: „Am spus înainte că a comite o nedreptate este mai rău decît a o suferi"); şi aici răspunsul la întrebarea „cel mai mare rău *pentru cine*?" este lip-

sit de orice echivoc: Socrate îşi anunţă teza paradoxală conform căreia, dacă ar fi să aleagă între a face o nedreptate şi a o suferi, ar prefera-o pe cea de-a doua (469c1–2), implicînd clar că enunţul „a face o nedreptate este cel mai mare dintre rele" trebuie completat cu „*pentru cel care o comite*". Deci este clar că atunci cînd expresia utilizată în 473a4–5 este reluată în 474b8 pentru a servi la respingerea raţionamentului nostru, „mai rău" reprezintă aici o contragere a construcţiei „*mai rău pentru cel care o comite decît pentru cel care o suferă*".

55. De-abia mai tîrziu, atunci cînd reafirmă ceea ce consideră a fi fost stabilit, Socrate enunţă din nou concluzia într-un mod care arată clar şi fără echivoc că, din punctul lui de vedere, [f*] este rezultatul final: „că cel ce comite o nedreptate este întotdeauna mai nefericit decît cel care o suferă (ἀεὶ τὸν ἀδικοῦντα τοῦ ἀδικουμένου ἀθλιώτερον εἶναι)", cu alte cuvinte, că a comite o nedreptate este întotdeauna mai rău *pentru cel care o comite* decît este a o suferi *pentru cel care o suferă* (479e).

56. Abrevieri comparabile sînt făcute cu aceeaşi seninătate şi în alte părţi din *Gorgias: cf.* n. 52 *supra.*

57. Nu cunosc decît o singură excepţie onorabilă — cea asupra căreia atrage atenţia Irwin (1979: 158) *ad loc.*: George Grote (1865: II, 107–10). El pune întrebările corecte („Mai frumos pentru cine?" „Un rău mai mare pentru cine?"), dar nu realizează analiza necesară pentru a arăta în detaliu cum afectează ele validitatea raţionamentului.

58. 1937 (ediţia a IV-a; publicat pentru prima oară în 1926, ediţia a III-a în 1929).

59. În lucrarea sa „Parmenide, Zenon şi Socrate" (din *Philosophical Studies* [Londra, 1934], 28 şi urm.), Taylor revoluţionase concepţia despre raţionamentul Celui de-al Treilea Om, identificînd în el utilizarea unor „predicate care se pot aserta de la sine", pe care Russell le folosise în analiza sa asupra paradoxurilor logice (Russell, 1933, p. 80 şi 100 şi urm., în ediţia a II-a).

60. 1984: 204–205.

61. Dintre toate lucrările dedicate acestei chestiuni, cea a lui Charles Kahn apără cel mai bine această ipoteză, în studiul său asupra acestui pasaj (1983: 87–92).

62. Avusesem în vedere această posibilitate în studiul meu anterior, mai puţin reuşit, asupra acestui raţionament (1967: 459) şi ajunsesem la o concluzie hotărît negativă. Referindu-mă la ceea ce spune Socrate în 475e–476a, făcusem observaţia: „Ar fi fost o batjocură la adresa lui Socrate în cazul în care i s-ar fi atribuit aceste lucruri dacă Platon nu ar fi considerat că sînt coroborate de realitatea faptelor. Aşadar, Platon însuşi a interpretat greşit faptele pe care le-a descris."

63. Kahn vorbeşte de „un sentiment de veneraţie extremă faţă de personalitatea lui Socrate" (1983: 116) pe care Platon ni-l insuflă. Cum aşa, din moment ce Socrate este înfăţişat susţinîndu-şi marea sa teză prin mijloace frauduloase?

64. 472b-c. Va fi asigurat din nou de acelaşi lucru în 473e–474b.

65. *Cf.* ἀναγκασθῆναι ὁμολογεῖν din pasajul care trimite retrospectiv la dialogul cu Polos în 509d-e. Anterior (472b), Socrate îi reproşase batjocoritor lui Polos faptul că nu reuşea să îl „silească să se facă garantul" tezei lui Polos.

66. *Criton*, 49c-d; *Republica*, 335a-e.

67. *Cf.* n. 17 *supra.*

68. O compoziţie destul de dezordonată (*cf.* Canto, 1987, n. 34: „destul de haotică"), contrastînd evident cu raţionamentul net şi compact din 474c–475c care tocmai a fost discutat. Să ne amintim că Platon imită o controversă reală. Atunci cînd oamenii se ceartă pe stradă, nu ne putem aştepta ca toate argumentele lor să fie enunţate într-o ordine desăvîrşită.

69. S-a constatat adesea diferenţa dintre maniera respectuoasă cu care îl tratează Socrate pe Gorgias şi tonul pe care îl adoptă atunci cînd Polos intervine brusc pentru a-i lua locul lui Gorgias în 461b2: acuzaţia că flatarea este endemică în arta retoricii, sugerată implicit în argumentaţia lui Socrate împotriva lui Gorgias, devine clară şi explicită atunci cînd Polos preia discuţia (463a8-b1). *Cf.* şi Dodds, 1959: 11 şi 221, 249.

70. 467a5 şi b8.

71. 466e1–2, 9–10; 467b3–4: cele două expresii pot fi înlocuite una prin cealaltă; ἃ δοκεῖ τινι este considerată pur şi simplu o abreviere la ἃ δοκεῖ τινι βέλτιστον εἶναι (*cf.* n. 53 *supra*).

72. Trebuie să recunoaştem că ei subscriu unei opinii absurd de exagerate despre puterea oratorilor din democraţiile contemporane lor (*cf.* Grote, 1865: II, 145; Irwin, 1979: 138–9; Canto, 1987: 322, n. 43). Dar acest lucru este irelevant pentru analiza structurii logice a raţionamentului şi pentru estimarea bunei sale credinţe: important aici este faptul că ei cad de acord asupra acelei premise şi o fac în mod spontan; cînd Polos introduce această opinie în discuţie, nu mai este nevoie să fie convins de ea. În consecinţă, *pace* McTighe, 1984: 218, în acest punct nu putem pune problema unui şiretlic din partea lui Socrate.

73. μέγα δύνασθαι, 466e3–4; 468e1–4.

74. Deşi ar putea fi totuşi păcălit şi chiar aşa s-ar întîmpla dacă, aşa cum susţine McTighe (1984: 220), raţionamentul lui Socrate s-ar baza pe ideea că „puterea este *întotdeauna* bună [sublinierea mea]": dacă această afirmaţie ar fi adevărată, ea ar fi suficientă pentru a răsturna teza bunei credinţe a lui Socrate, de vreme ce ştim că el susţine contrariul (*v.* de exemplu *Euthydemos*, 281d [care va fi analizat ca T28 în capitolul 8]: atunci cînd utilizarea unui bun nonmoral nu este ghidată de înţelepciunea morală, posedarea sa este cu adevărat rea). Dar argumentaţia lui Socrate nu necesită premisa pe care i-o atribuie McTighe şi o privire mai atentă asupra textului ne va arăta că el nici nu o foloseşte: adverbul „întotdeauna" utilizat de McTighe în reconstrucţia raţionamentului socratic nu este sprijinit de ceea ce se spune în text în T15 *supra* şi nici în 468e1–8. Socrate nu afirmă nimic de-a lungul întregului nostru pasaj care să-i deformeze adevărata poziţie, anume că, la fel ca toate bunurile nonmorale, puterea nu poate fi bună decît în anumite condiţii, aşadar nu poate fi întotdeauna bună: utilizată în condiţii greşite, ea ar fi rea.

75. McTighe (1984: 194) parafrazează această propoziție astfel: „«a face ceea ce dorești» trebuie deosebit de «a face ceea ce ți se pare bine»". El o consideră o deformare intenționată a adevăratei teze socratice, inserată în raționament pentru a-l înșela pe Polos.

76. *Cf.* T17 și T18 *infra;* de asemenea, *Menon*, 77e1–78b2. În toate cele trei pasaje, „bine" trebuie înțeles, ca de obicei la Platon, ca „bine *pentru noi*", „bine *pentru agent*": *cf.* n. 53.

77. O precizare esențială pe care Socrate nu o formulează într-un enunț clar. Însă faptul că dorește să o facă reiese limpede din 468c: „Deci a asasina pe cineva, sau a-l exila, sau a-i confisca proprietatea nu sînt lucruri pe care să le dorim *pur și simplu*." Expresia subliniată prin litere cursive corespunde traducerii corecte a lui Irwin la ἁπλῶς οὕτως [*just like that*] (care o urmează pe cea a lui Dodds, 1959: 239; traducerea lui Robin este foarte asemănătoare „*comme cela tout simplement*") — o expresie spontană, imprecisă, care, totuși, este destul de clară în context: a dori *x* „pur și simplu" ar însemna să îl dorești fără trimitere la binele de dragul căruia *x* este de fapt dorit. Ar fi o interpretare nefondată să ni-l închipuim pe Socrate susținînd că „noi nu dorim de fapt *x* dacă *x* este un mijloc de a ajunge la un țel ulterior" (așa cum interpretează Irwin, 1979: 141: *v.* de asemenea detalii în nota suplimentară 8.4). Socrate afirmă explicit contrariul în 468c3–4: „Dar dacă aceste lucruri [*sc.* lucrurile pe care le dorim în vederea unui alt lucru] sînt avantajoase, *atunci într-adevăr le dorim*." Irwin ține cont, pe drept cuvînt, de această afirmație (1979: 145) și observă că aceasta este ceea ce Socrate *ar trebui* să susțină, dar, surprinzător, nu realizează că Socrate asta și susține.

78. Ca și mai sus, „rău *pentru agent*".

79. Și este acesta, conform terminologiei lui Aristotel (*Etica nicomahică*, 1113a16 și urm.), binele „aparent", care, în cazul unei judecăți morale greșit orientate, se opune „binelui adevărat" (τὸ κατ' ἀλήθειαν ἀγαθόν, a25).

80. Îi datorez acest exemplu lui McTighe (1984: 205), care se folosește abil de el în scopuri proprii.

81. 1958: 65. Această trimitere mi-a fost sugerată de Santas. Acesta a folosit ideea lui Anscombe pentru a ataca cu succes paradoxurile socratice în capitolul "The Socratic paradoxes" din cartea sa (1979: 187 și 316), care reprezintă o retipărire revizuită a lucrării sale de pionierat, articolul publicat în *Philos. Review*, 1964.

82. Irwin (1979: 145) aplică excelent noțiunea similară de „considerat sub o descriere" în comentariul său la pasajul nostru: „Întrebarea lui Socrate: «Face *A* ceea ce dorește?» este derutantă, de vreme ce el pare să sugereze că trebuie să i se dea un răspuns «da» sau «nu», cînd de fapt răspunsul poate fi «da» atunci cînd acțiunea este privită sub o anumită descriere, de adevărul căreia agentul acțiunii este convins, și «nu» atunci cînd este privită sub o altă descriere."

83. 1979: 186–189.

84. Interpretarea lui McTighe asupra doctrinei socratice este subminată de presupunerea sa că afirmația lui Socrate cum că toți oamenii doresc binele „în-

seamnă că ei doresc binele aparent" (1984: 206 *et passim*); McTighe consideră această afirmație „adevărata teză socratică" (216) pe care Platon o expune în toate celelalte pasaje relevante din corpus. Această presupunere este falsă. Afirmația lui Socrate din T17 și T18 este, dimpotrivă, aceea că toți oamenii doresc binele „adevărat", chiar dacă se deosebește în mod tragic de ceea ce „li se pare cel mai bine" în acel moment, adică de „binele aparent". Deși discrepanța dintre ceea ce „ni se pare bine" și („adevăratul") bine pe care îl dorim cu toții nu este expusă în nici unul dintre celelalte pasaje la care se referă McTighe (*Lysis*, 216c–220b, *Euthydemos*, 278e–282a; *Protagoras*, 258c-d), ea este compatibilă cu fiecare dintre ele. Astfel, în *Euthydemos*, 281d, s-ar fi încadrat perfect în spiritul pasajului dacă Platon ar fi spus, în cazul că acesta era scopul său acolo, că acele bunuri nonmorale care sînt de fapt rele pentru noi atunci cînd utilizarea pe care le-o dăm nu este ghidată de „înțelepciune" *ni se par* bune atunci cînd le folosim în acest mod și sînt deci bunuri „aparente", dar contrare binelui nostru „adevărat".

85. Putem spune că (3*) este expresia „vizată" a gîndirii socratice, în timp ce (3) este expresia sa „reală".

86. *Cf.* și *Menon*, 77c și urm., un pasaj foarte semnificativ, la sfîrșitul căruia Socrate concluzionează că „nimeni nu merită lucruri rele" (78a6). Comentariul lui Santas la acest pasaj (1979: 186–187) este în mare măsură excelent. Dar el nu este capabil să observe capcana ce i-a fost întinsă: de la premisa: „oricine dorește lucruri bune" Socrate nu are dreptul să deducă propoziția „nimeni nu dorește lucruri rele". Căci, o dată dezambiguizată corespunzător această premisă, conform propriilor indicații ale lui Santas, ea va fi înțeleasă în felul următor: „lucrurile bune sînt obiectele «vizate» ale dorinței cuiva"; ca urmare, ea nu va mai oferi nici un motiv serios de a nega (sau chiar și de a nu observa) că lucrurile rele sînt obiectele „reale" ale dorinței unor oameni.

87. Așa cum remarcă Santas (1979: 189), această propoziție „pare a fi una din presupunerile cele mai obișnuite menite a explica comportamentul uman, în orice caz în situațiile unde alegerea este guvernată de prudență". Concentrîndu-și atenția asupra acestui element al poziției lui Socrate, Santas poate acorda, fără nici o dificultate, ansamblului un certificat de validitate perfectă.

88. Oricine se îndoiește de inepția acestei doctrine, luată în sens literal, ar trebui să aibă în vedere că Socrate s-ar pune într-o poziție complet nerezonabilă dacă ar fi să nege că Cleon tînjește după putere, iar Medeea după răzbunare. A spune că faptele groaznice pe care le comit aceste persoane sînt comise „involuntar" creează impresia că Socrate chiar intenționează să nege că ei doresc să le comită — o impresie pe care Santas nu o corectează în nici un fel.

89. οὐδεὶς ἑκὼν ἁμαρτάνει (n. 26 *supra*), care a fost adesea considerată una dintre doctrinele cele mai importante ale lui Socrate.

90. Cu alte cuvinte, s-ar vădi că această doctrină nu are intenția de a nega că oamenii pot dori și într-adevăr doresc obiecte „reale" a căror obținere, lucru necunoscut lor, s-ar împotrivi dezastruos dorinței lor de bine.

91. *Charmides*, 166c-d [=T4 *supra*].

92. Reproşul adresat lui Socrate îi este atribuit lui Protagoras: „Este cu totul lipsit de raţiune ca cineva care se pretinde preocupat de virtute să se facă în mod constant vinovat de incorectitudine în timpul discuţiei [conform reuşitei traduceri a lui Cornford la ἀδικοῦντα ἐν τοῖς λόγοις διατελεῖν]. Incorectitudinea constă aici în a nu face distincţia între dispută şi discuţie [χωρὶς μὲν ὡς ἀγωνιζόμενος τὰς διατριβὰς ποιῆται, χωρὶς δὲ ὡς διαλεγόμενος]. Într-o dispută nu e nevoie să fii serios şi îi poţi pune oricîte piedici adversarului. Într-o discuţie trebuie să fii serios şi să-ţi ajuţi interlocutorul, arătîndu-i scăpările şi erorile care i se datorează lui sau celor cu care s-a asociat anterior [şi care trebuie distinse de erorile inerente tezei pe care o susţine]". (*Theaitetos*, 167e–168a)

93. Putem cădea de acord cu Klosko (1983: 363–74) asupra ideii că, din punctul de vedere al interlocutorului său, raţionamentele lui Socrate sînt „extrem de slabe", dar nu şi că „Socrate nu putea să nu fie conştient de acest lucru" (373).

6. — Realitatea socratică

1. Aceasta este o versiune corectată şi extinsă a unei lucrări susţinute la Clubul B al Facultăţii de Limbi Clasice de la Cambridge în mai 1988, publicată în *Proceedings of the Boston Area Colloquium* (vol. V, 1989). Părţi din acest articol fuseseră incluse într-una din Prelegerile Gifford despre „Pietatea socratică" de la St. Andrews (1981) şi într-o Prelegere Townsend de la Cornell (1986).

2. Adică „să trăiască filozofînd, examinîndu-se pe sine şi pe alţii" (*Apologia*, 28e, citat ca T5 în capitolul 4 şi ca T2 în capitolul 5 *supra*; *cf.* comentariul asupra acestui text din capitolele respective).

3. Aşa cum şi trebuie să fie, căci ceea ce îi „porunceşte" zeul în T2 este să se implice în activitatea consecventă cu angajamentul său faţă de raţiune, afirmat în T1.

4. În 14b-c, i se spune lui Euthyphon că dacă ar fi răspuns la întrebarea care i s-a pus în 14a9–10, Socrate ar fi „învăţat pietatea [*i.e.* ceea ce este pietatea]": „Ai ajuns exact la acest punct şi te-ai eschivat." *Cf.* Brickhouse & Smith, 1983: 657–666, p. 660.

5. Aparţinînd regretatului Laszlo Versenyi (1982). Pentru un comentariu critic relevant, *v.* McPherran, 1985: 292–297.

6. În dialogul socratic al lui Platon existenţa şi puterea zeilor nu este niciodată pusă sub semnul întrebării — nici măcar ca o posibilitate abstractă. În *Memorabilia* nimeni nu trece pragul neîncrederii în puterea zeilor şi în grija lor faţă de oameni (Aristodem în I, 4, Euthydemos în IV, 3). Pentru Socratele lui Xenofon şi Platon, ca şi pentru marea majoritate a grecilor, existenţa zeilor are aproape aceeaşi valoare de „dat" ca şi cea a universului fizic.

7. Dar această amploare nu este în nici un caz infinită. Contrastînd clar cu zeitatea ebraică şi creştină a teologiei tradiţionale, zeii greci nu sînt omnipotenţi.

8. Aşa cum a făcut Tucidide, a cărui concepţie profund laică îi permite să nu ţină cont de acest sistem, cu excepţia cazurilor în care personajele naraţiunii sale suferă efectele acestor credinţe.

9. ὑπερφυσικός este o invenţie tardivă, neoplatonică. Aşa cum am arătat într-o altă lucrare (1975: 20), „demolarea supranaturalului se realizează [în *physiologia* ioniană] fără să se sufle nici o vorbă despre victimă".

10. Acest principiu este incorporat în chiar expresia prin care ei îşi desemnează de obicei obiectul reflecţiei: „totul" sau „toate lucrurile". *Cf.* indexului de cuvinte din Diels-Kranz, 1952 (în continuare abreviat ca „DK"), *s.v.* τὸ τᾶν, τὰ πάντα, amplificate sub forma „natura tuturor lucrurilor" (ἡ τῶν πάντων φύσις), în Xenofon, *Memorabilia*, I, 1, 11 (citat parţial ca T6 *infra*) şi I, 1, 14.

11. *Cf.* indexul de cuvinte din DK, *s.v.* ἀνάγκη: şi *cf.* „[cauze] necesare" în descrierea de către Xenofon a „ceea ce experţii numesc «cosmos»" din T6 *infra*.

12. Expuneri care prezintă într-o formă asemănătoare impactul distructiv al filozofiei naturii asupra concepţiei religioase tradiţionale despre lume figurează în „Die Wirkung der Naturphilosophie" (Gigon, 1959: 51–59) şi în "The displacements of mythology" (Loyd, 1987b: 1–49).

13. Şi nici Anaximandru, adevăratul fondator al fisiologiei ioniene, deşi situaţia lui este controversată: *cf.* Vlastos, 1952: 97 şi urm., p. 113, *contra* Jaeger, 1947: 29 şi urm. şi 203 şi urm.

14. VIII, 129, 3: „În orice caz, după părerea mea, ei [*sc.* potideenii] au dreptate să spună că aceasta a fost cauza." Pentru alte exemple *v.* Lloyd, 1979: 30, notele 102–103.

15. Observaţi în special *Laches*, 187d–188c: acesta cunoscuse evident îndeaproape puterea *elenchos*-ului socratic de a „examina" chiar viaţa, nu numai convingerile interlocutorilor săi: *cf.* Vlastos, 1983a: 37. *Cf.* de asemenea *Laches*, 200c-d (citat ca T11 în nota suplimentară 1.1).

16. Aşa cum s-a întîmplat în cazul lui Pericle: prin frecventarea lui Anaxagoras, spune Plutarh (*Viaţa lui Pericle*, 6), acesta „a ajuns să domine uimirea plină de teamă pe care o produce superstiţia celor care nu cunosc cauzele evenimentelor din regiunile superioare".

17. Ceea ce nu înseamnă că Socrate ar fi fost de acord cu decizia lui Nicias de a urma sfatul cititorilor de oracole în ciuda prudenţei militare. În *Laches* (198e–199a) Socrate le aminteşte interlocutorilor săi că legea îi cere ghicitorului să se supună generalului şi nu invers. Tucidide (VII, 48.4: *cf.* Connor, 1984: 237) ne permite să ne dăm seama de slăbiciunea morală care l-a făcut vulnerabil pe Nicias faţă de superstiţii în momentul fatal.

18. Ar fi, aşadar, o mare eroare să îl considerăm pe Socrate „un reprezentant tipic al iluminismului grec" (Joël, 1921: 759). Din cîte ştim din cazul lui Pericle şi Euripide, partizanii iluminismului se adresau pentru sfaturi filozofilor naturii, precum Anaxagoras. Şi nici nu ar fi corect să îl considerăm pe Socrate „leader-ul intelectual al intelectualilor atenieni" (Maier, 1913: 463). Cu siguranţă Platon nu îl înfăţişează în acest mod: în dialogul său *Protagoras* marele sofist îl complimentează pe Socrate pentru succesele sale viitoare, nu

pentru reuşitele sale actuale: „Nu m-aş mira dacă ai ajunge extrem de celebru pentru înţelepciunea ta“ (361e).

19. Ceea ce nu este acelaşi lucru cu a spune că le dispreţuia, aşa cum a încercat Xenofon să ne convingă (T6 *infra*). În *Apologia* lui Platon, Socrate respinge în mod expres acest sentiment (T5 *infra*). Acesta este unul din cele cîteva cazuri (*cf.* de Strycker, 1950: 199 şi urm. *passim*) în care, puşi în faţa unei neconcordanţe între mărturia lui Platon şi cea a lui Xenofon, avem motive serioase să o preferăm pe cea a lui Platon: el tinde mai puţin decît Xenofon să retuşeze imaginea lui Socrate în scopuri apologetice (*cf.* n. 23 *infra*).

20. *Cf.* Teza 1A din capitolul 2.

21. În comedia lui Aristofan el îşi predă învăţătura din spatele unor porţi bine păzite. La proces (*Apologia*, 19b-d), Socrate le cere membrilor juriului (din care făceau probabil parte numeroşi bărbaţi de vîrsta sa sau chiar mai vîrstnici), să declare dacă vreunul din ei l-a auzit vreodată discutînd astfel de lucruri, avînd însă deplina certitudine că nimeni nu îl auzise. Burnet (1914, în nota sa la 19d4) citează exemple similare din Andocide şi Demostene, care arată că un astfel de apel către juriu era conform cu procedura judiciară de la Atena.

22. T9 din capitolul 3.

23. Referitor la spiritul puternic apologetic din *Memorabilia*, care determină chiar structura acestei opere, *v.* Erbse, 1961: 17 şi urm.

24. *Memorabilia*, I, 1, 1. Atunci cînd Xenofon înfăţişează atitudinea lui Socrate faţă de astronomie (*Memorabilia*, IV, 7, 4–7), îl prezintă de partea obscurantiştilor, avertizîndu-şi însoţitorii că „cel ce meditează la aceste lucruri riscă să-şi piardă minţile precum Anaxagoras“.

25. I, 4, 1 şi urm. (dialogul cu Aristodem); IV, 3, 3 şi urm. (dialogul cu Euthydemos).

26. Aşa cum a arătat Jaeger (1947: 167 şi notele), argumentele în favoarea teologiei naturale pe care i le atribuie Xenofon lui Socrate aici „în mod cert nu îi aparţin lui Xenofon“. Urmîndu-l pe Theiler (1925: 18 şi urm.), Jaeger sugerează că sursa ar fi Diogene din Apollonia. Acceptînd această sugestie (*pace* Vlastos, 1952: n. 84), ar trebui să luăm seama la avertismentul lui Theiler (1925: 168), care ne atrage atenţia să nu raportăm la această sursă teodiceea personală a lui Xenofon, naiv de antropocentrică: nu există nici o indicaţie în Diogene (DK B3) la faptul că „dimensiunile“ au fost impuse asupra mişcărilor celeste în avantajul omului. Xenofon, prezentînd *ad hoc* o teodicee naturală care să satisfacă exigenţele pietăţii, foarte probabil că a folosit elemente împrumutate de la Diogene pentru a servi propriilor sale scopuri. Credinţa axiomatică a cosmologilor în caracterul infailibil al ordinii din natură este străină de gîndirea lui Xenofon. Este la fel de probabil ca el să vadă dovezi ale grijii zeilor faţă de oameni în întreruperile providenţiale ale ordinii naturale, ca şi în menţinerea acesteia în folosul omului: el crede (*Memorabilia*, I, 4, 15) că zeii trimit „semne“ (τέρατα) pentru a le permite oamenilor să prevadă evenimentele viitoare prin practicarea divinaţiei.

27. Acest fragment provine dintr-un pasaj din cartea a II-a *Republicii*, în care Platon expune primul dintre articolele legii teologice cărora trebuie să li

se conformeze toate referirile poeților la zei. Ceea ce este înfățișat aici într-un dialog din perioada de mijloc a lui Platon este pură moștenire socratică, *care nu utilizează premise străine gîndirii dialogurilor timpurii.* De-abia după ce a fost stabilit acest prim τύπος θεολογίας, Platon îl lasă pe Socrate să-l depășească (380d și urm.), introducînd noua premisă metafizică, specific platoniciană, conform căreia zeii nu se pot schimba, căci acest lucru ar presupune „îndepărtarea de propria lor formă" (380d; *cf. Timaios*, 50b; *Cratylos*, 439e), de unde trage concluzia că zeii nu pot minți, fiindcă asta ar implica o transformare a lor.

28. Care este reluată pentru a fi pusă în lumină în 379c2–7: „Astfel, de vreme ce zeul este bun, el nu este cauza tuturor lucrurilor care li se întîmplă ființelor omenești, *așa cum pretinde mulțimea*, ci a unei mici părți dintre acestea: el nu este cauza multora dintre ele." Am subliniat cu litere cursive construcția în care Platon evidențiază marea noutate a teologiei socratice, punînd-o într-un contrast sfidător cu ceea ce se crede de obicei, la fel precum evidențiază marea noutate a concepției morale a lui Socrate, respingerea legii talionului, prezentînd-o ca pe o manifestare singulară de opoziție față de punctul de vedere comun: ea nu înseamnă numai a face rău celor care ne-au făcut rău nouă, „*așa cum crede mulțimea*" (*Criton*, 49d).

29. În legătură cu această trăsătură fundamentală a teologiei socratice, care ar oblitera întregul aspect apotropaic al religiei grecești, Xenofon nu suflă o vorbă, și se înțelege ușor de ce: ea nu își găsește locul în concepția despre pietate pe care i-o atribuie lui Socrate, care nu se desparte îndeajuns de noțiunile vulgare încît să nu susțină că „sacrificiile modeste din partea unor persoane cu mijloace modeste nu sînt mai puțin acceptabile pentru zei decît sacrificiile frecvente și bogate din partea celor care au mari proprietăți" și „cu cît mai mare pietatea celui care face ofranda, cu atît mai mare este plăcerea zeului de a o primi" (*Memorabilia*, I, 3, 3), dar încă mai aderă la principiul *do ut des* al sacrificiului (*cf. Memorabilia*, IV, 3, 17, citat în nota adițională 6.3 *infra*), ca și la credința convențională că zeii „au puterea de a face atît bine, cît și rău" (*Memorabilia*, I, 4, 16).

30. *Apologia*, 23a-b. Atunci cînd Socrate descoperă adevăratul sens al oracolului pe care Chairephon îl primise la Delphi, el vede că, în comparație cu înțelepciunea divină, cea a omului „nu are aproape nici o valoare". În *Hippias Maior* (289b), Socrate susține părerea lui Heraclit că „cel mai înțelept dintre oameni este față de zeu precum o maimuță față de om"; *cf.* glosa lui Charles Kahn (1979: 183–5) asupra acestui fragment (nr. 68 în cartea sa).

31. Chiar și divinităților subordonate, precum muzele, li se atribuie puteri cognitive vast superioare celor omenești (*Iliada*, II, 485–6: „Voi sînteți zeițe, sînteți de față, știți totul", în timp ce ceea ce știu oamenii este doar κλέος („zvon"); ființele divine au privilegiul acelei intuiții perfect de „clare" (σαφήνεια) care îi este refuzată omului (Alcmeu, DK 24 B1).

32. DK 22 B102: „Pentru zeu toate lucrurile sînt frumoase, bune și drepte, dar oamenii au considerat unele lucruri nedrepte, altele drepte". Dintre toți presocraticii, Xenofan este cel căruia i s-ar putea atribui „moralizarea naturii

divine" (*cf.* Vlastos, 1952: 97 şi urm., p. 116). Desigur, nimeni nu a protestat cu mai multă tărie împotriva *imoralităţii* imputate zeilor în credinţa tradiţională (DK 21 B11 şi B12). Dar aceasta i-a fost dictată de protestul său împotriva antropomorfismului (DK B23 şi fragmentele imediat următoare din Clement, DK B14 şi B15), *nu* de atribuirea unei voinţe specific morale ca în premisa lui Socrate la T7 (ἀγαθὸς ὅ γε θεὸς τῷ ὄντι τε καὶ λεκτέον οὕτω, 379B1). De aceea, trebuie să obiectez la sugestia (Flashar, 1958: 109, n. 2) că acei τύποι θεολογίας expuşi în *Republica*, 379a–383c „au fost preluaţi de la Xenofan". Primul τύπος cu siguranţă că nu şi avem dubii şi în legătură cu cel de-al doilea: există o diferenţă apreciabilă între negarea mişcării divinităţii la Xenofan (B 26) şi negarea „îndepărtării de propria sa formă" (τῆς ἑαυτοῦ ἰδέας ἐκβαίνειν) la Platon: Xenofan se bazează pe o premisă cosmologică, iar Platon pe una metafizică.

33. *Etica nicomahică*, 1178b8: susţinînd că „fericirea deplină" (τελεία εὐδαιμονία) nu poate consta decît într-o activitate pur teoretică, el deduce că i-am „ridiculiza" pe zei dacă le-am imputa acţiuni cărora li se aplică predicate morale.

34. Înţelepciunea *morală* este evident avută în vedere în doctrina conform căreia toate virtuţile „sînt" înţelepciune (*Protagoras*, 361b; *cf.* Aristotel, *Etica nicomahică*, 1145b23, *Etica eudemică*, 1215b1; *Magna Moralia*, 1182b15). Aşadar, dacă înţelepciunea divinităţii este desăvîrşită (n. 31 *supra*), tot astfel trebuie să fie şi virtutea sa.

35. Aceasta ar fi consecinţa aplicării fără restricţii a principiului general: „Forma este pretutindeni aceeaşi" (ταὐτὸ πανταχοῦ εἶδος ἐστιν, *Menon*, 72d). Şi *cf.* n. următoare.

36. Căutarea sa de definiţii porneşte de la presupunerea că, dacă un caracter moral oarecare *F* este definit corect, *definiens*-ul se va aplica la *toate* acţiunile caracterizabile ca *F* (*cf. Euthyphron*, 5d: „Oare pietatea nu-şi este asemenea sieşi în fiecare faptă?").

37. *Cf.* Crombie, 1962: 209–210; Taylor, 1929: 151–152; Cohen, 1971: 158–176.

38. *Republica*, 335d: „A face vreun rău cuiva, fie el prieten sau nu, este oare funcţia (ἔργον) omului drept, sau a opusului său, cel nedrept?" Iată o premisă crucială pentru respingerea legii talionului din *Criton*: a face rău în schimbul răului este nedrept, fiindcă „a face rău unei fiinţe omeneşti nu diferă de a o nedreptăţi" (*Criton*, 49c).

39. Preiau exemplul de la Lefkowitz, 1989a. Ea susţine cu tărie că un astfel de comportament al fiinţelor divine este ilustrat în piesele lui Euripide nu fiindcă poetul „încearcă să-şi facă publicul să pună sub semnul întrebării natura tradiţională a zeilor, ci fiindcă temerile şi resentimentele sporite exprimate de personaje sînt unul din aspectele celebrului realism al lui Euripide".

40. Un alt exemplu din Euripide: de vreme ce Hippolit a stîrnit înverşunarea Afroditei, ea îl va distruge nu numai pe el, ci şi pe încă două alte persoane, Fedra şi Tezeu, care nu îi făcuseră nici un rău şi nu îi aduseseră nici o ofensă. În comentariile sale asupra lucrării mele, prof. Lefkowitz a remarcat că, acţio-

nînd în acest mod, „zeița joacă după niște reguli bine stabilite“ fiindcă „atunci cînd există mulți zei toți trebuie slăviți“. Dar *această* regulă este mult prea generală. Pentru a corespunde cazului nostru, regula ar trebui să fie aceea că un zeu sau o zeiță ofensați de un muritor pot distruge, împreună cu el, persoane nevinovate care nu au avut nici o contribuție la acțiunea ofensatoare. Ar putea exista oare o regulă care să jeneze mai mult simțul decenței, atît al nostru, cît și al grecilor?

41. Adică zeii cultului public („zeii statului“), în a căror existență el nu crede, conform acuzației oficiale (*Apologia*, 24b; Xenofon, *Memorabilia*, I, 1, 1). Niciodată de-a lungul *Apologiei* lui Platon Socrate nu pledează în favoarea inocenței sale față de această acuzație: credința în *zei* și-o afirmă destul de clar; nu spune însă niciodată dacă crede în zeii *statului*, așa cum o face la Xenofon, pentru a respinge acuzația (*Memorabilia*, I, 1, 2; *Apologia*, 11 și 24). Aici, ca și în alte situații (*cf.* n. 19 *supra*), atunci cînd mărturia lui Xenofon o contrazice pe cea a lui Platon, ar fi mai înțelept să îi dăm crezare lui Platon mai degrabă decît lui Xenofon, al cărui Socrate, un model de pietate convențională (care practică „în modul cel mai fățiș“ cultul zeilor statului, *Memorabilia*, I, 2, 64), nu ar mai fi fost trimis în judecată pentru impietate de la bun început și, dacă ar fi fost totuși trimis, avînd în vedere abundența sacrificiilor sale, n-ar fi avut nici o dificultate să își asigure juriul (care înclina probabil spre latura tradiționalistă tot atît de mult ca și marea masă a armatei de la Siracusa, preocupată de interpretarea tradițională a eclipselor: *cf.* T3 *supra*) că pietatea caracteristică vieții sale era perfect comparabilă cu a lor.

42. Și *cf.* remarca sa următoare (*Euthyphron*, 6a): „Oare nu acesta este motivul pentru care mi s-a intentat procesul — fiindcă atunci cînd se spun astfel de lucruri despre zei [poveşti despre lupta sălbatică dintre ei], le găsesc greu de digerat?“ Socrate va fi știut că nu era singurul care să obiecteze față de astfel de poveşti (Euripide, de exemplu, îi atribuie obiecția lui Heracle, victima Herei [*Hercules Furens*, 1340–6]). Dar ceea ce i se reproșa lui Socrate, din propriul său punct de vedere, era faptul că, forțînd astfel de obiecții în *învățătura* sa, el submina credința tradițională („Pe atenieni nu-i deranjează cineva pe care îl consideră inteligent atîta vreme cît el nu-și propovăduiește înțelepciunea; dacă ei cred că îi face și pe alții asemenea lui, sînt cuprinși de mînie“, *Euthyphron*, 3c7-d1).

43. Referitor la *daimonion*-ul lui Socrate, *v.* nota suplimentară 6.1.

44. El nu specifică celelalte mijloace, la care se referă în T2 *supra* prin construcția καὶ ταντὶ τρόπῳ ᾧπέρ τίς ποτε καὶ ἄλλη θεῖα μοῖρα ἀνθρώπῳ καὶ ὁτιοῦν προσέταξε πράττειν. Dar ar trebui să remarcăm că nu acordă niciodată o atît de mare importanță vreunuia dintre evenimentele *fizice* pe care grecii le consideră „semne prevestitoare“ (τέρατα: *cf.* Xenofon, *Memorabilia*, I, 4, 15, citat în n. 26 *supra*) — fulgere, tunete, cutremure, inundații, epidemii, foamete, eclipse ș.a.m.d. — toate aceste fenomene ieșite din comun care joacă un rol atît de important ca „semne“ venite de la zei în concepția religioasă tradițională asupra lumii (pentru exemple *v.* Vlastos, 1975: 11–13); așa cum observam mai

sus, în dialogurile timpurii ale lui Platon Socrate nu face niciodată aluzie la ceva de genul unui „semn" divin.

45. *Cf.* n. 30 *supra.*

46. În capitolul 4 (ca şi anterior, în 1985: 1 şi urm., pp. 17–18 *et passim*) am subliniat lipsa de certitudine care afectează ceea ce Socrate se aşteaptă să descopere prin metoda investigaţiei elenctice.

47. Pasajul este cuprins în fragmentul de biografie socratică ce introduce discuţia filozofică a dialogului: *cf.* capitolul 1, n. 44.

48. Un vis care îl „îndemna" şi-i „poruncea" (61a2, τὸ ἐνύπνιον ἐπικελεύειν, 61a6, προστάττοι τὸ ἐνύπνιον): este vorba aici, desigur, de contrageri: zeul este cel care „îndeamnă" şi „porunceşte" de-a lungul visului (*cf. Apologia*, 33c5–6). Cu toate acestea, este important faptul că la Platon (mai puţin la Xenofon) Socrate evită pe cît posibil locuţiunile care ar sugera că zeul îi vorbeşte, în loc să-i trimită doar semne a căror interpretare să rămînă la latitudinea lui.

49. Socrate utilizează un limbaj asemănător atunci cînd povesteşte despre o manifestare a „semnului său divin" în *Phaidros*, 242b-c: „Cînd eram pe punctul de a traversa rîul... mi s-a iscat obişnuitul meu semn divin... şi *mi s-a părut* că aud un glas (φωνὴν ἔδοξα ἀκοῦσαι), care îmi interzicea să părăsesc locul înainte de a ispăşi ce greşisem faţă de zeu. Ei bine, eu sînt un vizionar (μάντις) — nu unul din cale afară de priceput, ci, precum un cititor prost, unul deştul de bun pentru scopurile mele."

50. Acelaşi lucru este valabil în cazul visului povestit mai pe scurt în *Criton*: şi acesta, ca şi cel din *Phaidon*, utilizează alegoria: în versul din *Iliada* (IX, 363) care prevesteşte moartea lui Ahile, Socrate citeşte o profeţie a propriei sale morţi; şi aici el pomeneşte doar de „am crezut" şi „mi se pare" (ἐδόκει, 44a10; ὥς γέ μοι δοκεῖ, 44b4).

51. *V.* nota suplimentară 6.2 *infra* referitoare la *Ion*.

52. T10 *infra*.

53. Hesiod, *Teogonia*, 31 şi urm.

54. Pentru trimiteri *v.* Dodds, 1951: 80–82 şi notele.

55. Tradus ca „inspirat", cuvîntul grec îşi pierde forţa literală (în această privinţă, *v.* Burkert, 1985: 109–111: el înţelege prin *entheos* „înăuntru se află un zeu"); şi sensul lui ἐνθουσιάζω, „a fi inspirat sau posedat de un zeu, a fi în extaz" (*LSJ, s.v.*) slăbeşte prin traducere; termenul englez „enthusiasm", de la ἐνθουσιαμός, capătă sensul de „zel ardent" (*O.E.D.*); „transă, frenezie" [*frenzy*] se apropie mai mult de valoarea cuvîntului grecesc.

56. Poeţii sînt descrişi ca fiind „posedaţi de zeu" (κατεχόμενοι: 533e7, 534a3–4 şi e5), „posedaţi [de zeu]" (κατεχόμενοι, 534a4 şi 5); se spune despre ei că βακχεύουσι („vorbesc sau se comportă ca o persoană aflată în transă", *LSJ, s.v.* βακχεύω).

57. Şi, în mod special, presupusa cunoaştere care îl făcuse pe Homer „dascălul Helladei", considerîndu-se de către toată lumea că merită „să fie mereu studiat ca un ghid care ne poate ordona întreaga viaţă" (*Republica*, 606e, urmînd traducerea lui Cornford; *cf.* Verdenius, 1943: 233 şi urm., p. 248).

58. φύσει τινι, „printr-un fel de predispoziție nativă" (Allen), „vreun talent înnăscut" (Grube). *Cf.* Burnet, 1924: notă la *Apologia*, 22c1: „Cuvîntul este utilizat aici în sensul opus noțiunilor de obișnuință și educație. Este vorba de acel φύα pe care Pindar (*Ol.*, II 24) îl opune eforturilor ineficiente ale poeților educați și care înseamnă «geniu» în sensul propriu al cuvîntului".

59. ἐνθουσιάζοντες. *Cf.* nota suplimentară 6.1.

60. Ἴσασιν δὲ οὐδὲν ὧν λέγουσι: „nu știu nimic despre lucrurile pe care le spun" (Allen); „vorbesc fără să înțeleagă ceea ce spun" (Grube). Aceeași expresie este folosită și în privința oamenilor de stat din *Menon* (99c) atunci cînd sînt comparați cu interpreții de oracole și cu vizionarii grupați în aceeași categorie cu poeții în *Apologie*.

61. „Ieșit din minți, cu mințile rătăcite" (*LSJ*, *s.v.* ἔκφρων, sensul principal) — nu ἄφρων, „prost", „stupid", cum ar fi fost cazul dacă și-ar fi păstrat rațiunea, chiar și într-o stare precară.

62. ὁ νοῦς μηκέτι ἐν αὐτῷ ἐνῇ... οἷς νοῦς μὴ πάρεστιν (*Ion*, 534c-d).

63. T10 *supra*. La fel și în *Ion*: în starea de posedare divină, poeții formulează fraze „admirabile" (καλά: 533e7, 534e4) — ceea ce nu este deloc surprinzător de vreme ce „zeul însuși vorbește prin intermediul lor" (ὁ θεὸς αὐτός ἐστιν ὁ λέγων, διὰ τούτων δὲ φθέγγεται πρὸς ἡμᾶς, 534d3–4). Este încurajator să aflăm că Socrate nu considera ineptă sau ridicolă poezia pe care o asculta recitată pe scenă sau o citea din Homer, ale cărei cuvinte îi stăteau pe vîrfurile degetelor și pe care le cita liber (*v.* numeroasele mențiuni din Brandwood, 1976, în capitolul Ὅμηρος și în subdiviziunile acestuia). Opoziția sa încăpățînată față de ideea, populară în Grecia, că poți învăța cum să trăiești citindu-i, ascultîndu-i și memorîndu-i pe poeți (*cf.* n. 57 *supra*), în loc de a căuta în mod critic adevărul, nu îl oprește de la a recunoaște că există multă înțelepciune la poeții care vorbesc „prin grație divină" (θείᾳ δυνάμει, 534c) și sînt folosiți ca portavoce de către zei (534d3–4).

64. *Ion*, 534b: καὶ ἀληθῆ λέγουσι.

65. *O.E.D.*, *s.v.* „revelație". Referitor la aceasta, *v.* nota suplimentară 6.1 despre *daimonion*.

66. Poetul poate avea convingeri adevărate, lipsindu-i totuși acea înțelegere care să-i permită să își dea seama de ce sînt adevărate și să deducă concluziile corecte din ele. Cunoașterea negată poeților îi este rezervată zeului care vorbește prin ei sau în ei: *Ion*, 534d: „nu ei [poeții inspirați] sînt aceia care pronunță aceste cuvinte neprețuite fără să le priceapă (οἷς νοῦς μὴ ἐνῇ), ci zeul însuși este vorbitorul (ὁ θεὸς αὐτός ἐστιν ὁ λέγων)".

67. *Apologia*, 22b-c: „Ei își compun versurile nu prin îndemînare, ci printr-un fel de har înnăscut și o inspirație divină, *precum prevestitorii și interpreții de oracole*" (ὥσπερ οἱ θεομάντεις καὶ οἱ χρησμῳδοί). În *Ion* (534c) zeul îi folosește în slujba sa pe poeți *și* pe interpreții de oracole, ca și pe „aceia dintre prevestitori care sînt divini", „lipsindu-i de rațiune" (ἐξαιρούμενος τούτων τὸν νοῦν). Trebuie observat că ambele pasaje vorbesc despre „interpreții de oracole", nu de „vînzătorii de oracole" (χρησμολόγοι), care sînt tratați cu dispreț de Aristofan și pe care Socrate îi ignoră, considerîndu-i nedemni de atenție.

68. *Apologia*, 40a; *Phaidros*, 242c (*cf.* n. 49 *supra*).

69. *Cf.* nota suplimentară 6.1.

70. Aceasta este direcția în care Platon își va dezvolta propria teorie asupra divinației din *Timaios*, 71e: el vede în ea o concesie făcută de zei slăbiciunii omenești (ἀφροσύνῃ θεὸς ἀνθρωπίνῃ δέδωκεν), care ne permite să ne bucurăm de puterile divinatorii în anumite stări anormale (vis, boală, entuziasm), a căror semnificație putem încerca să o înțelegem atunci cînd revenim la o stare normală: „îi este dat naturii noastre raționale (τῆς ἔμφρονος φύσεως) să înțeleagă (συννοῆσαι), în vis sau în trezie, cuvintele pronunțate sub efectul divinației și posedării."

71. Așa cum face Democrit, elaborînd o teorie naturistă asupra divinației (DK 68a136–138), pandant la teoria sa naturistă despre inspirația poetică, conform căreia poezia de calitate este produsă de creatorii ei „cu entuziasm și cu spirit sfînt" (DK 63b18; *cf.* B21). Influxul divin din mintea poetului este explicat, ca și orice altceva din filozofia naturală a lui Democrit, în termeni corpusculari (Plutarch, *Moralia*, 734f–735c: citat în DK ca fragmentul A77 din Democrit, cu care ar trebui comparate A79 și B166 din DK). Pentru o expunere detaliată a teoriei democriteene *v.* Delatte (1934: 28 și urm.), care, totuși, presupune (56 și urm.) că teoria inspirației din *Ion* a fost preluată de la Democrit — o afirmație nefondată, care ar fi foarte plauzibilă *numai dacă* am avea certitudinea că Socrate a fost receptiv la speculațiile fisiologilor, în situația în care, din cîte știm, el a insistat să nu aibă nici o legătură cu ei.

72. Este dificil de găsit o recunoaștere clară a acestui lucru în vreunul dintre studiile din literatura de specialitate dedicate perspectivei socratice asupra divinației. Studiul lui Beckman (1979: 84–5) se apropie cel mai mult de acest lucru, căci îi atribuie cu îndreptățire lui Socrate „un refuz strict de a conferi statutul de cunoaștere oricărei «revelații» de acest gen". Se oprește însă exact înainte de a accepta că Socrate s-a rupt definitiv de concepția tradițională, remarcînd că el păstrează totuși „o concepție ortodoxă asupra inspirației divine" (*loc. cit.*). Cum așa, din moment ce ideea că inspirația divină produce *o cunoaștere* se afla la baza concepției ortodoxe?

73. Voi urma exclusiv versiunea lui Platon la povestirea oracolului. În *Memorabilia* lui Xenofon nu se face nici o trimitere la oracolul pe care l-a adus Chairephon de la Delphi (ciudată discrepanță față de *Apologia* aceluiași autor, în care povestirea oracolului formează piesa centrală a apărării lui Socrate) și întreaga temă a poruncii divine este suprimată — motivul este ușor de înțeles, avînd în vedere spiritul apologetic al celeilalte lucrări: afirmația că Socrate ar fi primit o poruncă divină ar fi în defavoarea scopurilor urmărite de Xenofon — ea ar apărea ca o manifestare de megalomanie în avantaj propriu, adică exact așa cum se temea Socrate că era văzută de mulți dintre judecătorii săi în *Apologia* platoniciană: „Dacă ar fi să spun că aceasta [abandonarea misiunii sale în scopul de a obține achitarea] ar fi un act de nesupunere față de zeu și că acesta este motivul pentru care nu aș putea păstra tăcerea, nu m-ați crede, crezînd că mă prefac." (37e). (Pentru alte comentarii referitoare la diferența

dintre versiunile lui Platon şi Xenofon la povestirea oracolului, *v.* nota suplimentară 6.3.)

74. Hackforth (1933: 88 şi urm.) dezbate îndelung această chestiune, la fel ca şi ceilalţi comentatori la care face trimitere. El afirmă că pentru a înţelege naraţiunea din textul lui Platon „trebuie să deducem din povestire elementul imperativ conţinut în oracol" (93). Afirmaţia este combătută convingător de Brickhouse & Smith, 1983: 657 şi urm. (*cf.* n. 4 *supra*).

75. Cuvintele utilizate în T11 (τοῦ θεοῦ τάττοντος) şi analogia cu ordinele prin care un soldat este trimis la „postul" său (*loc. cit.*), ca şi reluarea ideii din T2 *supra* (προστέτακται) nu lasă loc nici unui dubiu în această privinţă. Nu pot înţelege de ce Brickhouse & Smith (*loc. cit.*) îl urmează pe Guthrie în afirmaţia că „Socrate vede în oracol un «mesaj» şi nu o «poruncă»" (1983: 663, n. 14).

76. Care i s-a părut atît de misterioasă la prima vedere (21b): „Mă tot gîndeam: Ce vrea zeul să spună? La ce face aluzie?... Multă vreme am fost nedumerit..." (*Cf.* nota lui Burnet la 21b3).

77. Ca de exemplu în *Iliada*, II, 6 şi urm.

78. *V.* de exemplu Deichgräber, 1952. Faptul că zeii tradiţionali se înşală în permanenţă unul pe celălalt este una dintre primele critici pe care le-au adresat raţionaliştii ionieni zeităţilor din credinţele populare (Xenofan B11). Şi-ar face astfel de zei scrupule dacă ar fi să-i înşele pe oameni? „Atena m-a înşelat", gîndeşte Hector (*Iliada*, XXII, 229) în duelul său cu Achile care avea să fie şi ultimul.

79. *Cf.* p. 164 *supra.*

80. Socrate presupune că a fost însărcinat să fie tăunul care trezeşte conştiinţa cetăţenilor Atenei datorită grijii zeului faţă de atenieni (30e–31a).

81. Ceea ce Socrate făcuse deja, altfel *el însuşi* nu ar fi putut interpreta corect semnele pe care i le trimisese zeul. Comentatorii care consideră că anchetele morale ale lui Socrate încep atunci cînd primeşte oracolul delfic (Ross, 1933, în Patzer, 1987: 227; Ferguson, 1964: 70–73) par să nu fie conştienţi de acest element fundamental.

82. C. C. W. Taylor, 1982: 109 şi urm., p. 113 utilizează aceeaşi idee în mod similar (deşi total independent): „Dar există un produs pe care [zeii] nu îl pot crea fără ajutorul oamenilor: sufletele omeneşti bune." Faptul că Socrate „vede în omul pios un fel de meşteşugar" care urmăreşte să producă un *ergon* „glorios" în slujba zeului este pe drept cuvînt subliniat de Brickhouse & Smith (1983: 665; *cf.* n. 4 *supra*).

83. Aşa cum face în *Apologia* lui Xenofon (15–17), unde menţionarea oracolului (mai bogat în substanţă în această operă: „Nimeni nu este mai liberal, mai drept sau mai înţelept" decît Socrate) declanşează o explozie interminabilă de complimente pe care Socrate şi le adresează sieşi.

84. „Înţelepciunea omenească", o numeşte el, admiţînd că măcar atîta *poate* pretinde (20d-e) în chiar contextul în care declară că „nu este conştient că ar fi înţelept în vreun lucru, mare sau mic" (21b: *cf.* nota adiţională 1.1).

85. 13d: ὑπηρετική τις... θεοῖς (13d7).

86. Aceasta este practic aceeaşi definiţie a „pietăţii" ca şi cea pe care i-o atribuie Xenofon lui Socrate în *Memorabilia*: „Omul pios este corect definit ca «cel care cunoaşte νόμιμα în privinţa zeilor»" (IV, 6, 14); aceste νόμιμα sînt sacrificiile prescrise prin lege (I, 3, 1).

87. πάγκαλον, „preafrumos", „minunat de fin".

88. *Cf.* n. 4 *supra*.

89. S-a considerat că atribuirea unui *ergon* zeilor face ca întrebarea din T15 să nu poată servi drept pistă pentru descoperirea definiţiei pietăţii: conform lui Burnet, Allen şi Versenyi, Socrate nu şi-ar fi putut fonda ancheta pe o noţiune atît de flagrant de străină concepţiilor comune despre zei ale grecilor; pentru combaterea acestei poziţii, *v.* Brickhouse & Smith, 1983: 60–62 (*cf.* n. 4 *supra*) şi McPherran, 1985: 292–294 (*cf.* n. 5 *supra*).

90. Ideea care se apropie cel mai mult de aceasta, provenită din mitologia greacă, este cea a „muncilor" lui Heracle. Socrate, agăţîndu-se de un pai, face aluzie la ele într-un anumit punct din apărarea sa: el vorbeşte de greutăţile misiunii sale (22a) „de parcă ar fi munci pe care mi-am luat sarcina să le îndeplinesc" (ὥσπερ πόνους τινὰς πονοῦντος), preferînd să ignore faptul că muncile lui Heracle fuseseră un chin impus asupra lui de rea-voinţa Herei, în timp ce muncile lui Socrate fuseseră sursa celei mai mari fericiri posibile din viaţa sa (38a). (Prof. Lefkowitz ne reaminteşte în comentariul domniei sale de „munca" lui Ion (πόνον, Euripide, *Ion*, 128) pentru Apollo; acest caz nu este însă relevant: Ion este un profesionist al religiei, un servitor al templului.)

91. 23b-c (în T16), τὴν τοῦ θεοῦ λατρείαν şi 30a6–7: τὴν ἐμὴν τῷ θεῷ ὑπηρεσίαν. Prima expresie are rezonanţe religioase deosebit de puternice; *cf. Phaidros*, 244e, „rugăciune şi serviciu adus zeilor" (θεῶν εὐχάς τε καὶ λατρείας) pentru a desemna „activitatea religioasă".

92. *Cf.* n. 82 *supra*.

93. Primul sens al cuvîntului „magie" (*magic*), conform *O.E.D.*, este următorul: „pretinsa artă de a influenţa cursul evenimentelor printr-un control ocult asupra naturii sau a spiritelor"; printre sensurile termenului „ocult" (*occult*) dicţionarul enumeră: „misterios, dincolo de aria cunoaşterii obişnuite, incluzînd supranaturalul". Luînd cuvîntul „ocult" în acest sens, rugăciunea-suplicaţie, a cărei eficacitate se bazează pe incinerarea unei jertfe pe un altar în concordanţă cu ritualul stabilit, ar putea prea bine să fie considerată magie (albă dacă este bine intenţionată, promovînd bunăstarea celui care adresează rugămintea sau a prietenilor săi, neagră dacă are o intenţie rea, cauzînd răul duşmanilor săi).

94. Majoritatea rugăciunilor-suplicaţie care însoţesc un sacrificiu, aşa cum era acesta conceput de greci, ar trebui considerate magie albă: jertfa făcută zeilor este menită să obţină în schimb o favoare pentru cel care aduce ofranda. *V.* nota suplimentară 6.4.

95. Aşa cum arăt în capitolul 8, n. 14, această presupunere este atît de adînc înrădăcinată în eudaimonismul socratic, încît nu mai este nevoie să fie expli-

cată, prezența ei fiind ușor detectabilă la o citire atentă a textului. Astfel, explicînd principiul general conform căruia în toate acțiunile noastre urmărim binele, Socrate trece de la „fiindcă ni se pare mai bine" (*Gorgias*, 468b, οἰόμενοι βέλτιον εἶναι) la „fiindcă ni se pare mai bine *pentru noi*" (οἰόμενοι βέλτιον εἶναι ἡμῖν), fără să își dea seama, după toate aparențele, de faptul că mesajul celei de-a doua expresii diferă substanțial de mesajul primeia.

96. Aparținînd unui mistic german anonim din secolul al XIV-lea.

97. Revizuind acest articol pentru publicare am beneficiat de comentariile prof. Lefkowitz (1989b) și am făcut cîteva revizuiri în textul meu în lumina remarcelor domniei sale pe care le-am considerat îndreptățite. Nu reușesc însă să înțeleg de ce domnia sa consideră că zeii la care se referă aici (și în lucrarea sa [1989a] la care trimit în n. 39 *supra*) sînt demni de *venerație religioasă* (σέβας: pietatea *este* εὐσέβεια). Gîndiți-vă la Hippolit. Excentric în abstinența sa riguroasă de la „muncile nopții" peste care stăpînește Afrodita (munci care, în acest caz, nu ar fi altceva decît relațiile sexuale libere și adulterul, de vreme ce el este necăsătorit), nu comite totuși nici un rău în planul moral: castitatea nu este o crimă, chiar și atunci cînd este exagerată. Poate el *venera* zeitatea care îl distruge — o divinitate „puternică, mîndră, intolerantă și complet lipsită de scrupule și milă" (Barrett, 1964: 155)? Teama de puterea ei ar fi putut să-i dea motive suficiente să se abțină de la a-i provoca mînia. Dar am putea considera astfel de concesii făcute unei puteri lipsite de orice calitate morală ca fiind εὐσέβεια? Iar sentimentul ce le animă ar putea fi oare σέβας?

7. — Refuzul socratic al legii talionului

1. Versiunea inițială a acestui studiu a constituit prima Prelegere Gifford pe care am susținut-o la St. Andrews în 1981 și care a fost publicată în *Archaiognosia* (I [1980]: 301–24). Revizuit radical ca răspuns la criticile primite, eseul a fost prezentat apoi ca o Prelegere Townsend la Cornell în 1986.

2. *Împotriva lui Timocrate*, 170.

3. *Împotriva lui Leocrate*, 29. Unii specialiști au afirmat că această regulă a fost rareori aplicată. Afirmația lor este mai degrabă proiecția ipotetică a unui sentiment umanitar decît o concluzie lucidă bazată pe dovezi: *v.* Marie-Paule Carrière-Hergavault, 1973: 45–79; de asemenea, MacDowell, 1978: 245–247.

4. Era interzis prin lege: MacDowell, 1978: 247 și n. 563.

5. Pentru o bogată documentație asupra acestei trăsături răspîndite a moralității grecești și numeroase referiri la comentariile la adresa ei din lucrările de specialitate *v.* mai ales Blundell, 1989: capitolul 2.

6. Euripide, *Medeea*, 807–810: „Să nu mă creadă nimeni un lucru josnic și slab, / Unul tăcut, ci dintr-un alt aluat, / Aspră cu dușmanii, binevoitoare cu prietenii, căci astfel sînt cei a căror viață este foarte glorioasă."

7. Regretatul Friedrich Solmsen mi-a atras atenția asupra obiecției lui Schadewaldt (dis. Halle 1928: 326, n. 1), conform căruia Pindar nu putea să se declare adeptul acțiunilor „necinstite". Schadewaldt a modificat textul în con-

secință (din πατέων în πατέοντ'), astfel încît „necinstit" să se refere la adversar. Dar lecțiunea admisă prin tradiție este impecabilă din punct de vedere paleografic și nu avem nici un motiv pentru a presupune că Pindar ar refuza să o ia pe „căi necinstite" *împotriva unui adversar*.

8. În piesa *Ion* a lui Euripide (1046–7) bătrînul sclav face următoarea remarcă în timp ce merge să îndeplinească misiunea pe care i-a încredințat-o Creusa (otrăvirea tînărului): „Cînd cineva vrea să le facă rău dușmanilor săi, nici o regulă (νόμος) nu îi stă în cale". Aici νόμος nu se referă la codul legal (căci atunci sentimentul nu ar mai avea nici un sens), ci la codul moral.

9. Blundell (*cf.* n. 5 *supra*) observă că acesta este termenul juridic din latină pentru „rambursarea în natură".

10. În legătură cu acest punct îi sînt foarte îndatorat lui Terry Irwin pentru remarcele sale critice la o versiune anterioară a acestui studiu.

11. Blundell citează (1989: 30), printre alte exemple care ilustrează sentimentul, Hesiod, *Munci și zile*, 709–711 („Dacă el începe să spună sau să facă vreun lucru neplăcut, ai grijă să i-o plătești îndoit"). Așa cum observă autoarea, deși Hesiod optează pentru termenul „îndoit", el nu spune că acest lucru ar fi drept: *cf.* T7 *infra*.

12. *Cf.* Vlastos, 1975: capitolul 1 („Grecii descoperă cosmosul").

13. *V. infra* alte texte din Aristotel în acest sens: T13, T14.

14. În traducerea lui G. Thomson (1938): „Ți se va face rău pentru răul pe care l-ai făcut."

15. Euripide, *Electra*, 969–973: Oreste: „Cum să o ucid pe cea care m-a născut și m-a crescut?" Electra: „Așa precum ea l-a omorît pe tatăl tău și al meu". Oreste: „O, Phoibos, ai prevestit o mare nebunie". Electra: „Acolo unde Apollo greșește, cine ar putea fi înțelept?" Oreste: „El a prevestit că voi ucide o mamă pe care nu ar trebui să o ucid."

16. 803: ὃς ἡμῖν σὺν θεῷ τίσει δίκην.

17. 796: τλᾶσ' ἔργον ἀνοσιώτατον.

18. 261: δίκην τῶνδ' ἀντιτίσασθαι κακῶν.

19. Distrugerea cetății Histiea din 447/446 (Tucidide, I, 14.3) fusese de asemenea extrem de brutală și ar fi trebuit plasată retrospectiv la același nivel cu cea a cetăților Melos, Scione și Torone (Xenofon, *Hellenica*, II, 2.3). Din cîte știm însă, această măsură nu a fost luată după o dezbatere oficială în cadrul adunării, ci a fost aplicată în urma unei decizii sumare luate la fața locului de către autoritățile militare; iar orașul a fost șters de pe fața pămîntului prin expulzarea locuitorilor și împărțirea teritoriului între cleruche ateniene, mai degrabă decît prin execuții și aserviri sistematice.

20. Încă de la începutul discursului, el pune accentul pe încălcarea dreptății de către mytilenieni (III, 38.1, III, 39.1 și 6) și își încheie cuvîntarea afirmînd că atît dreptatea, cît și interesul cetății necesită acțiunea propusă (III, 40.4–7).

21. Susținuse înainte (III, 38.1) că o acțiune de represalii ar trebui executată cît de curînd posibil, fiindcă „o ripostă care urmează imediat după răul suferit impune o răzbunare care să corespundă cît mai exact răului suferit".

22. De-a lungul secolelor, talionul a fost justificarea obişnuită a actelor şi a politicii de genocid. Pogromurile din Europa medievală şi apoi, în epoca modernă, cele din Polonia şi Ucraina au fost oficial menite ca o răzbunare împotriva „ucigaşilor lui Hristos". Masacrarea armenilor în Anatolia a avut loc ca răspuns la asaltul incendiar împotriva Băncii Turciei din Istanbul al unor teroriştі armeni. Atrocităţile comise împotriva evreilor de la Nürnberg, care au deschis calea către Holocaust, au cîştigat într-o anumită măsură suportul maselor pe baza credinţei că bancherii evrei conspiraseră pentru „a îngenunchea Germania".

23. „Dacă sîntem înţelepţi, nu vom orienta discuţia spre nedreptatea lor (οὐ γὰρ περὶ τῆς ἐκείνων ἀδικίας ἡμῖν ὁ ἀγών), ci spre atitudinea prudentă pe care trebuie să o adoptăm noi (περὶ τῆς ἡμετέρας εὐβουλίας)... Nu sîntem implicaţi într-un proces cu ei, aşa încît să ne preocupe justeţea cazului lor; discutăm despre ei pentru a vedea cum să îi tratăm pentru a ne servi cît mai bine interesele" (III, 44.2–4).

24. Dacă neglijăm faptul că în III, 47.3 Diodot trece pentru un moment la o concepţie diferită despre dreptate, independentă de legea talionului — la care revine în III, 47.4–5, riscăm să nu interpretăm corect poziţia pe care i-o acordă Tucidide: în acest caz, fie că am ignora remarca anterioară, imaginîndu-ne că Diodot îşi sprijină întreaga argumentaţie pe apărarea intereselor imperiului (astfel, Andrews consideră că Diodot „îşi dezvoltă întreaga argumentaţie în termenii apărării intereselor" [1962: 72]), fie că am respinge ca „nefondată" remarca din T11, conform căreia atenienii ar trebui să accepte să „sufere nedreptatea" (*v.* Macleod, 1978: 77, care nu observă că, prin dreptatea talionului, ei *ar accepta* într-adevăr să sufere nedreptatea dacă, urmărindu-şi propriile interese, ar renunţa la răzbunare).

25. În studiul său referitor la dialogul melic, Jacqueline de Romilly (1963: partea a III-a, capitolul 2) face legătura între acea atrocitate ateniană (identică cu cea pe care aveau să o aplice, mai tîrziu în timpul războiului, cetăţilor Scione şi Torone), imoralismul lui Trasymachos (*Republica*, I, 338c şi urm.) şi antimoralismul lui Callicles (*Gorgias*, 483a şi urm.). Autoarea ar fi trebuit să mediteze asupra faptului că atenienii nu aveau nevoie să meargă atît de departe pentru a-şi justifica genocidul împotriva unui duşman lipsit de apărare: pretutindeni unde îşi puteau imagina că răspund răului prin rău (precum la Mytilene, Scione şi Torone), intransigenţii aveau posibilitatea de a se adăposti la umbra foarte respectabilei legi a talionului.

26. Astfel, despre atenienii care i-au executat pe trimişii lacedemonieni ca răzbunare pentru ceea ce le făcuseră spartanii, se spune că au acţionat δικαιοῦντες τοῖς αὐτοῖς ἀμύνεσθαι (Tucidide, II, 67.4; şi *cf.* T17). Cleon utilizează acelaşi verb (Sofocle, *Antigona*, 643) atunci cînd afirmă că un bărbat speră să aibă fii care să îl răzbune vătămîndu-i pe duşmani (τόν ἐχθρὸν ἀνταμύνωῦ ται κακοῖς). Socrate foloseşte el însuşi termenul pentru a-şi exprima refuzul de a răspunde răului cu rău: οὔτε κακῶς πάσχοντα ἀμύνεσθαι ἀντιδρῶντα κακῶς (*Criton*, 49d8–9).

27. În proza sa, νουθετεῖν, care poate fi de asemenea folosit cu sensul de „pedepsire" în perioada clasică, nu este niciodată utilizat cu această semnificație, ci doar cu sensul literal de „admonestare".

28. Chiar și lui Socrate, care respinge răzbunarea, Platon îi permite să folosească ocazional termenul τιμωρεῖν atunci cînd se referă la „pedepsire" (*v.* de exemplu *Gorgias*, 427d-e, 525b-e), deși expresiile preferate în acest sens sînt κολάζειν și νουθετεῖν.

29. Pentru o analiză mai completă a diferențelor dintre răzbunare și pedeapsa meritată („retribuție") *v.* în special Nozick, 1981: 366–368. El explică lămurit ceea ce rămîne cel mai neclar în utilizarea comună a termenului „răzbunare": *cf.* definiția cuvîntului din *O.E.D.* la care mă refer mai jos.

30. Dacă această idee nu ar fi apărut în textul lui Platon, nu am fi știut că Protagoras a fost cel care a făcut descoperirea: acest lucru nu mai este menționat în nici una dintre celelalte surse, de altfel foarte sărace, privitoare la gîndirea sa. O inovație atît de importantă nu ar fi putut proveni decît de la un spirit îndrăzneț și original. Atunci cînd Platon (care nu are nici un motiv să îl favorizeze pe sofist) îi atribuie această idee, avem toate motivele să îi dăm crezare, împreună cu majoritatea specialiștilor (pentru unele trimiteri, *v.* Guthrie, 1969: 64, n.1).

31. *Protagoras*, 322d: αἰδοῦς καὶ δίκης μετέχειν.

32. Platon îi atribuie lui Protagoras acest termen cu sensul de „pedeapsă" în întreg pasajul, distingîndu-l clar de răzbunare, pentru care rezervă cuvîntul τιμωρεῖν.

33. ὁ μετὰ λόγου ἐπιχειρῶν κολάζειν.

34. Nu avem motive serioase pentru a-l contrazice.

35. Citatul (pe care i-l datorez lui Allen, 1980a: 137) provine din *Istoria dreptului penal* [*History of Criminal Law*] (1883: 83) a lui Stephen; aici autorul susține că „este foarte de dorit ca delincvenții să fie urîți de ceilalți și ca pedeapsa să fie astfel concepută încît să dea expresie acestei uri..., satisfăcînd un sentiment sănătos și firesc". Stephen nu și-a dat seama că, deși pedeapsa are într-adevăr o funcție „expresivă" (*v.* Feinberg, 1970: 95 și urm.), sentimentul pe care ar trebui să îl exprime într-o societate umanitară este grija pentru aplicarea justiției și pentru binele comunității, pe care dreptul penal este menit să o apere protejîndu-i pe *toți* membrii săi (fără să fie exclus nici cel care a încălcat legea; *v.* Vlastos, 1962: 55: „Durerea care i-a fost cauzată pentru faptul că nu a respectat legea morală nu l-a plasat în afara legii... ea nu exclude rezerva de bunăvoință din partea celorlalți la care este îndreptățit din naștere ca ființă omenească").

36. *V.* de exemplu Oldenquist (1985: 464–479), care numește justiția penală „o răzbunare aseptizată". În același sens, căsătoria ar fi o relație sexuală liberă aseptizată.

37. Aristotel, *Retorica*, 1369b12–14: „Răzbunarea și pedeapsa (τιμωρία καὶ κόλασις) sînt diferite: căci pedeapsa se aplică pentru cel pedepsit, iar răzbunarea pentru cel care impune pedeapsa, pentru a-și satisface [sentimentele] (ἵνα

ἀποπληρώθῃ)". În acest punct îi sînt îndatorat lui John Procopé pentru comentariile sale scrise şi verbale.

38. *De Anima*, 403a29 şi urm.: explicînd diferenţa dintre comprehensiunea naturală şi cea dialectică a unui fenomen psihologic, Aristotel afirmă că, în cazul mîniei (ὀργή), „un διαλεκτικός ar spune că este dorinţa de a cauza o durere ca represalii (ὄρεξις ἀντιλυπέσεως), sau ceva de genul acesta, iar un φυσικός ar spune că este fierberea sîngelui şi elementul cald din jurul inimii". În *Retorica* (1378a31 şi urm.) el dă o definiţie mai completă a mîniei, a cărei esenţă este „dorinţa de răzbunare manifestă, însoţită de durere" (ὄρεξις μετὰ λύπης τιμωρίας φαινομένης).

39. Principiul conform căruia ar fi necuviincios să comiţi actul *x* dacă te indignezi cînd altcineva comite *x* (o formă specială a „Principiului Universalizării" în etică) nu a rămas nerecunoscut în gîndirea morală greacă. El este anticipat în *Iliada* (VI, 329–330 şi XXII, 492–494) şi în *Odiseea* (VI, 285–286).

40. Utilizarea aceasta a cuvîntului, ca şi cea pe care o întîlnim un pic mai departe în text, ilustrează bine confuzia tradiţională dintre ideea de aplicare a legii talionului şi cea de legitimă apărare, care a făcut ca termenul ἀνταμύνομαι să fie folosit curent cu sensul de „a exercita represalii" (*cf.* n. 26 *supra*). În ambele cazuri în care cuvîntul este utilizat aici este evident că nu e vorba decît de represalii: învingătorul nu se mai află în situaţia de a fi nevoit să se apere împotriva duşmanului său înfrînt; singura problemă este dacă trebuie să exercite represalii pentru adevărata nedreptate suferită sau pentru una imaginară.

41. Aşa cum observă MacDowell (1963: 127 şi urm.), virtutea recomandată de trimişii spartani atenienilor nu este dreptatea („nu există legi sau reguli care să stipuleze că un stat străin învins în război trebuie tratat cu milă"), ci generozitatea („a-i acorda adversarului tău mai mult decît s-ar putea aştepta să primească").

42. *Cf.* Stanford (*loc. cit.*): „Atena exprimă aici ... atitudinea eroică normală, aceea că nimic nu este mai plăcut decît să poţi să exulţi şi să te bucuri de nenorocirile duşmanilor tăi."

43. 1967: 100.

44. Motivele invocate de Ulise atunci cînd protestează împotriva decretului lui Agamemnon arată foarte clar că obiecţia sa nu are nimic de-a face cu caracterul reprobabil din punct de vedere moral al răzbunării. A lăsa leşul lui Aiax neîngropat ar însemna „încălcarea dreptăţii", (a) fiindcă ar viola „legile divine" care interzic refuzarea îngropării oricărei persoane, în orice circumstanţe, 1343, legi pe care Sofocle le numeşte „legile nescrise şi imuabile ale zeilor" (*Antigona* 454–455) şi cărora Antigona se vede nevoită să li se supună cu preţul unor consecinţe cumplite pentru ea, şi, de asemenea, (b) fiindcă înalta şi binemeritata preţuire de care s-a bucurat Aiax îi conferă dreptul de a fi respectat după moarte (1340–1341; 1345).

45. Traducerea mea de aici o urmează pe cea a lui E.F. Watling la versurile repective, din volumul *Sophocles, Electra and Other Plays* (Baltimore, 1953).

46. ἐποικτίρω... δύστηνον ἔμπας. Mai apoi, în piesă, îi reproşează lui Agamemnon lipsa de compasiune; *cf.* ἀναλγήτως βαλεῖν, 1333, σκληρὰν... ψυχήν, 1361.

47. πᾶν ἐστι ἄνθρωπος συμφορή (I, 32–34).

48. Stanford (1963: 67) observă că, în literatura greacă, Ulise e primul personaj care proclamă că este lipsit de pietate să exulți la vederea unui dușman doborît.

49. Ne vom confrunta mai în detaliu cu acest text crucial în capitolul 8, spre sfîrșitul secțiunii III. Aici nu fac decît o prezentare sumară a raționamentului și a limbajului său.

50. O justificare a expresiilor complementare pe care le-am plasat între paranteze drepte în această frază și apoi din nou la IV o găsim în modul în care Socrate însuși reformulează punctul IV, atunci cînd face trimitere la el în T23.

51. Acest text va fi citat din nou în capitolul 8 (ca T13).

52. Departe de a-i acorda lui Socrate aceeași poziție asupra acestei chestiuni esențiale, Xenofon îi atribuie o opinie complet opusă, făcîndu-l să subscrie în repetate rînduri *ethos*-ului tradițional „Poartă-te bine cu prietenii și maltratează-ți dușmanii": omul bun „se străduiește să își cîștige prieteni buni și să își înfrîngă dușmanii" (*Memorabilia*, II, 1.19); „se consideră a fi demn de toată stima să anticipezi acțiunile dușmanilor cauzîndu-le răul și pe cele ale prietenilor făcîndu-le bine" (*ibid.*, II, 3.14); „ ai ajuns să înțelegi că virtutea unui om constă în a-și întrece prietenii acordîndu-le beneficii și în a-și întrece dușmanii cauzîndu-le vătămare" (*Memorabilia*, II, 6.35; *cf.* T1 *supra*). Cît despre motivul pentru care mărturia lui Platon este de preferat celei a lui Xenofon în acest caz, *v.* nota suplimentară 7.1.

53. Dacă Socrate nu poate să se asocieze pentru a delibera în comun cu niște oameni care nu cad de acord cu el asupra Principiilor II și IV, el se exclude singur de la procesele de luare a deciziilor caracteristice democrației participative ateniene: „mulțimea" care controlează aceste procese ar fi cu siguranță în dezacord cu el în chestiunea refuzului legii talionului, așa cum el însuși subliniază în T23.

54. *Cf.* ceea ce s-a spus mai sus, în paragraful al treilea al capitolului de față.

55. Adică orice rău *care poate fi evitat din punct de vedere moral* — orice rău care nu însoțește pur și simplu în mod fortuit punerea în practică a unei intenții lipsite de maliție, ca în cazul legitimei apărări sau al pedepsei: în primul caz, nu i se face rău unui agresor decît pentru a-l opri de la a cauza pe nedrept un rău; în cel de-al doilea caz, Socrate consideră că răul pedepsei îi este aplicat răufăcătorului ca o formă de terapie morală (*Gorgias*, 480a-d, 525b) și/sau un mijloc de compensație sau de descurajare (*Gorgias*, 525a–527a).

56. *Cf.* comentariul la acest raționament la Annas, 1981: 31–34.

57. *Cf.* capitolul 6 (comentariul la textul citat aici ca T7).

58. Este posibil ca reconstituirea pe care o face Platon gîndirii socratice să șchioapete în acest punct, poate din cauză că personal nu era întru totul de acord cu acest aspect al învățăturii socratice. Etica expusă în cărțile centrale ale *Republicii* nu relevă caracterul universal și absolut al Principiului III, „Nu trebuie niciodată să-i facem rău vreunei ființe omenești." În *Republica*, V, 470a, Socrate nu obiectează atunci cînd Glaucon declară că atrocitățile pe care

le comit acum grecii unul împotriva altuia atunci cînd se luptă între ei (devastarea terenurilor, pîngărirea cadavrelor, înrobirea prizonierilor) ar trebui interzise „cetăţenilor noştri" în confruntarea cu semenii lor greci, iar „faţă de barbari ar trebui să se comporte aşa cum se comportă grecii acum unii cu alţii".

59. Un apologet al Atenei, precum Isocrate, diminuează atrocitatea acestor acţiuni, prezentîndu-le ca pe nişte „măsuri disciplinare severe" împotriva statelor care purtaseră război contra Atenei, şi pretinde că Spartanii făcuseră mult mai mult rău (*v. Panegyricos*, 100, unde încearcă să apere măsurile luate de Atena împotriva cetăţilor Melos şi Scione; de asemenea, *Panathenaicos*, 70, unde caută scuze pentru ceea ce le făcuseră atenienii unor „insulişte" al căror nume nu este precizat). Apologia sa ar fi fost lipsită de sens dacă nu s-ar fi bazat pe dreptatea legii talionului, la care probabil că apelau avocaţii unor astfel de acţiuni, aşa cum rezultă din dezbaterea lui Cleon despre Mytilene (T10 *supra*).

60. *Criton*, 49a4-b6. Voi relua comentarea acestui pasaj în capitolul 8. Comentariul meu se lărgeşte acum, referindu-se la pasajul care începe cu fragmentul citat ca T15 în capitolul 8 şi culminează cu textul citat ca T13 în acelaşi capitol.

61. 49a4–5; a5–7; 49b4–7.

62. Este ceea ce sugerase deja în remarca anterioară (48b4–9), în care, aşa cum voi arăta în capitolul 8, juxtapunerea lui εὖ ζῆν cu καλῶς καὶ δικαίως ζῆν o anticipează pe cea a lui ἀγαθόν cu καλόν din T23.

63. Socrate este convins că, dacă ar fi să îşi salveze pielea profitînd de şansa de a scăpa, acţiunea sa ar aduce atingere legilor cetăţii (care cer supunere faţă de autoritatea sentinţelor date de tribunale, chiar dacă acestea sînt nedrepte din punctul de vedere al celui condamnat (*Criton*, 50b8)) şi astfel s-ar opune interdicţiei de a răspunde la rău prin rău (*Criton*, 54c2–4).

8. — Fericire şi virtute în teoria morală a lui Socrate

1. Acest text, prezentat pentru prima oară la Cambridge Philological Society, a fost publicat în colecţia de *Proceedings* a aceleiaşi societăţi (210 [N.S. 30], 1984), 181–213 şi republicat în *Topoi* 4 (1985), 3–22. Versiunea actuală a fost considerabil revizuită.

2. *Protagoras*, 319a şi urm.; *Menon*, 70a şi urm., 79c şi urm.

3. Putem deduce logic că el consideră completă această listă pornind de la observaţia că, de fiecare dată cînd enumeră „părţile" virtuţii (*cf.* notele 4 şi 5 *infra*) sau cînd explică de ce este nevoie pentru a fi un „om cu desăvîrşire bun" (ἀγαθὸν ἄνδρα εἶναι τελέως, *Gorgias*, 507c), acestea sînt singurele elemente menţionate. Atunci cînd are în vedere calităţi nonmorale (ca în *Menon*, 88a-b: καὶ αὐμαθίαν καὶ μεγαλοπρέπειαν καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα), el nu le denumeşte cu termenul ἀρεταί, ci le plasează, împreună cu virtuţile morale, sub titlul mai general de τὰ τῆς ψυχῆς ἐπιχειρήματα καὶ καρτερήματα, *loc. cit.*

4. *Protagoras*, 329c şi urm., 349c şi urm., 359a şi urm.; *Laches*, 199e; *Menon*, 79a-d.

5. *Laches*, 190c; *Menon*, 89a. Referitor la această doctrină socratică, interpretată din nefericire eronat în unele lucrări recente care tratează această temă, *v.* "Socrates on the Parts of Virtue" în Vlastos, 1981: 418–423.

6. Această concepție strict morală despre ἀρετή este caracteristic socratică. La Aristotel, care include și calități precum „magnificența" și „măreția sufletească" (μεγαλοπρέπεια și μεγαλοψυχία) în rîndul ἠθικαὶ ἀρεταί, valoarea cuvîntului este mai apropiată de uzul popular. Acesta, fiind încă și mai puțin strict, ar socoti, de exemplu, δεινότης („istețimea") drept ἀρετή (așa cum este fără îndoială cazul la Tucidide [VIII, 68.1], care îl preaslăvește pe Antifon fiindcă nu-i este „nimănui inferior în ἀρετή"), în timp ce pentru Aristotel δεινότης este o calitate evident nonmorală (*Etica nicomahică*, 1144b1–4). Cu toate acestea, deși modul în care Socrate utilizează ἀρετή este inovator (așa cum se impunea să fie pentru a-i pune în aplicare concepția radical nouă despre excelența morală), acesta nu este și excentric. El păstrează legătura cu uzul popular, a cărui imprevizibilitate chiar permite cîteodată niște sensuri ce anticipă în mod surprinzător utilizarea pe care i-o dă Socrate acestui termen, ca, de exemplu, la *Theognis* (I, 147): „în dreptate este cuprinsă toată ἀρετή" (referitor la acest vers, *v.* totuși interpretarea lui Dover, 1983: 35–48, p. 48); în orice caz, găsim o frecventă utilizare *more Socratico* a termenului ἀρετή pentru a desemna o conduită total opusă comportamentului dominat de considerații de plăcere sau de profit, ca, de exemplu, la Tucidide (V, 105.4), în descrierea pe care o fac atenienii comportamentului spartan: acasă, „ei respectă ἀρετή în cea mai mare parte a timpului", dar în afara Spartei „confundă ceea ce este plăcut cu ceea este onorabil și oportunismul cu dreptatea".

7. Ross, 1923: 190. De asemenea, anterior, Sidgwick, 1907: 92.

8. Ackrill, 1980: 14.

9. Ross în Ross & Smith, 1910–52; Ackrill, 1973 — propria sa adaptare la versiunea lui Ross.

10. Caracterul neadecvat al traducerii termenului εὐδαιμονία ca „bunăstare" se vădește de la sine în astfel de contexte. La fel și în cazul traducerii „prosperitate omenească" [*human flourishing*] (susținută de Cooper, 1975: 89, n. 1; respinsă de Kraut, 1979: 167–170). O pledoarie fermă în favoarea traducerii tradiționale o găsim la Dybikowski, 1981: 185–200.

11. *E.n.*, 1178b9–10 și 20–23.

12. Ross, 1923: 190.

13. Așa cum rezultă suficient de clar din utilizarea comună a termenului εὐδαιμονία cu sensul de „prosperitate".

14. În acest principiu, dorința de fericire este strict autoreferențială: este vorba de dorința agentului de a-și dobîndi propria sa fericire și a nimănui altcuiva. Acesta este un pricipiu atît de fundamental, încît se presupune pur și simplu ca fiind de la sine înțeles: nu se aduc niciodată argumente în favoarea sa în corpusul platonician. (În legătură cu această ipoteză în contextul fragmentului T6, *cf.* comentariul la *Banchetul*, 206a și 207a, din Vlastos, 1981: 20, n. 56 *sub fin.*) În legătură cu aceeași ipoteză, reflectată în dialogurile socrati-

ce, *v.* de exemplu cum Socrate trece *fără nici o demonstrație* de la βέλτιον εἶναι („a fi mai bine") din *Gorgias*, 468b2, la ἄμεινον εἶναι ἡμῖν („a fi mai bine *pentru noi*"), din 468b (*cf.* n. 53 din capitolul 5), și cum, atunci cînd folosește expresia „nedreptatea este cel mai mare rău" (μέγιστον τῶν κακῶν [...] τὸ ἀδικεῖν) în 469b8–9, el consideră pur și simplu de la sine înțeles că cititorul va adăuga în mintea sa la această expresie [„pentru însuși omul nedrept"] (notele 54 și 55, în capitolul 5).

15. *Cf.* T24 *infra.*

16. Hume explică în același mod noțiunea de „scopuri ultime" ale comportamentului (deși utilizarea pluralului, asupra căreia aș atrage atenția — „scopuri" în loc de singularul τέλος — constituie o diferență reziduală fundamentală): *Enquiry concerning the Principles of Morals*, Apendix I, secțiunea V („Este imposibil să existe progres *in infinitum*; și să existe întotdeauna un lucru pentru care să fie dorit un altul. Trebuie ca un anumit lucru să fie dorit doar pentru sine însuși...").

17. Este teza formulată de H.A. Prichard în celebrul său eseu "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?" (publicat mai întîi în 1912; republicat în Prichard, 1949).

18. *Cf.* definiția pe care o dă Irwin acestui termen (1977a: 300, n. 53) și pe care am menționat-o în *Introducere*, n. 30.

19. În ciuda portretului ostil pe care i l-a creionat Xenofon (*Memorabilia*, II, 1 și II, 8), acest „sofist" (Aristotel, *Metafizica*, 996a32) era fără îndoială membru al cercului intim socratic, unul dintre prietenii cei mai apropiați și mai devotați ai lui Socrate, printre cei care, după părerea lui Platon, au asistat la scena morții sale (*Phaidon*, 59c2–3); *cf.* de asemenea Aristotel, *Retorica*, 1398b28–31 (Aristip îi răspunde lui Platon, care îi adresase o remarcă pe un ton peremptoriu: „tovarășul nostru (ἑταῖρος) Socrate nu ar fi vorbit pe tonul acesta"), cu comentariul lui Maier (1913: 81, n. 1) la acest pasaj, în care vede „o amintire personală"; (aș considera că avem de-a face aici cu una dintre acele anecdote care circulau, la vremea cînd Aristotel se afla la Atena, printre socraticii care îl respingeau pe Platon).

20. Nici Socrate, nici Platon, nu se simt chemați să *demonstreze* că fericirea este binele omului: ei consideră cei doi termeni interschimbabili. În cazul lui Socrate, vedem de exemplu cu cîtă ușurință schimbă el termenii între ei atunci cînd expune teza lui Callicles în *Gorgias*, 494e–495b: „cei care se bucură de plăcere, de orice fel de plăcere, sînt *fericiți*"; sau, din nou, fără să mai intervină cu vreo explicație: „acesta este *binele* — să te bucuri de orice fel de plăcere".

21. Dar nu și că ar fi necesar; în *Gorgias* nu se spune nimic care să-l constrîngă pe hedonist să adopte o strategie de maximizare a plăcerilor în maniera lui Callicles (a cărei imprudență este clar indicată [488d–489b]). Dacă Socrate ar fi crezut că hedonismul implică antimoralismul, legătura sa cu Aristip nu ar mai fi avut nici un sens.

22. Mai bine de o treime dintre textele pe care îmi bazez teoria despre Socrate expusă mai jos provin din *Gorgias*; și acestea sînt atît de bogate în

informaţii încît la nevoie teoria mea s-ar fi putut construi exclusiv pe ele: toate cele patru categorii ale sistemului socratic de valori care rezumă la sfîrşitul secţiunii V rezultatele anchetei mele ar fi putut fi ilustrate făcînd trimitere exclusiv la *Gorgias*.

23. Inclusiv în *Protagoras*: *v.* nota suplimentară 8.1 *infra*. (Interpretarea fragmentului din *Protagoras*, 351b–358d este o chestiune extrem de controversată. În Irwin, 1977a: cap. 4, şi Gosling & Taylor, 1982: cap. 2 şi 3, găsim apărători fervenţi ai tezei contrare tezei mele.)

24. Adevărata natură a acestei antiteze este greşit înţeleasă atunci cînd unii susţin (precum Gosling & Taylor, 1982: 62–4) că opinia exprimată de Socrate în *Apologia* şi *Criton*, anume că moartea ar trebui preferată vieţii nedrepte, nu este incompatibilă cu hedonismul, de vreme ce Socrate ar fi putut susţine (oricît de implauzibil ar părea acest lucru) că alegerea lui se poate justifica doar pe baze hedoniste. Astfel ei scapă din vedere faptul că, din punctul de vedere al lui Socrate, justificarea alegerii opţiunii drepte şi a respingerii celei nedrepte pe măsura contribuţiei fiecăreia ca valoare hedonistă este exclusă *ab initio*, căci nici o valoare care rezultă dintr-o opţiune nedreaptă nu poate fi luată în consideraţie (*cf.* T10, T11, T12, care vor fi discutate mai jos), şi, în plus, pentru că plăcerea gustată într-o conduită nedreaptă este mai degrabă rea decît bună (T28, despre care vom vorbi mai jos).

25. Ceea ce nu înseamnă că ar fi aşezat hedonismul la acelaşi nivel cu imoralismul, antimoralismul sau oportunismul moral nechibzuit. *V.* nota suplimentară 8.1.

26. În eseul citat în n. 17 *supra* şi în alte cîteva eseuri cuprinse în acelaşi volum, şi de asemenea în prelegerea sa inaugurală, *Duty and Interest* (1928).

27. Iată ce scria el: „moralitatea pentru [Aristotel] constă în a săvîrşi anumite acţiuni nu fiindcă le considerăm a fi corecte în ele însele, ci fiindcă le considerăm a fi în aşa fel încît ne vor apropia de «binele pentru om»" (1923:188). Pentru a obţine o afirmaţie adevărată, în loc de această formulare falsă, este suficient să suprimăm negaţia şi să-l înlocuim pe „ci" cu „şi".

28. ἡ γὰρ αὐδαιμονία ἐστὶν ἔκ τινων ἀγαθῶν συγκειμένη [...] οὐ γάρ ἐστιν ἄλλο τι χωρὶς τούτων, ἀλλὰ ταῦτα. Îi sînt recunoscător lui J.O. Urmson pentru semnalarea acestui pasaj extrem de important.

29. 1923: 15. Pentru o pledoarie destul de bine fondată în favoarea „autenticităţii substanţiale a tratatului *Magna Moralia*" şi a „importanţei acestui tratat pentru studiul filozofiei morale a lui Aristotel", *v.* Cooper, 1973: 327–349.

30. Subînţelegînd expresia [εὐδαιμονίαν ποιεῖ] în continuarea structurii ὡς ἡ ὑγιεία, contrar lui Ross, care, în traducerea sa la *E.n.*, subînţelege, în acelaşi loc, [ὑγιείαν ποιεῖ], scăpînd astfel din vedere faptul că, în orice caz, ultima propoziţie din T9 constituie exemplul perfect al unei stări preferabile în acelaşi timp pentru ea însăşi *şi* în vederea fericirii.

31. Am urmat textul stabilit de I. Bywater pentru *E.n.* (1894).

32. Stewart, 1892: II 48.

33. Greenwood, 1909: 295.

34. Pentru această concepție („inclusivă") a fericirii la Aristotel, *v.* în special Ackrill, 1974: 339–360.

35. *V.* lunga listă a „părților" fericirii din *Retorica* (1360b19 și urm.). Faptul că unele dintre aceste lucruri pot fi dorite în vederea unor alte lucruri nu ne împiedică să le socotim „părți" ale fericirii atunci cînd sînt dorite pentru ele însele.

36. Platon, *Phaidon*, 59b8; Xenofon, *Memorabilia*, III, 17 („Apollodor și Antisthene nu mă părăsesc niciodată" îi spune Socrate Theodotei) și *Banchetul*, *passim*.

37. Poziția fondatorilor, Zenon și Chrysippos, ca și cea a celor mai importanți stoici care le-au urmat, a fost aceea că „virtutea în sine este suficientă pentru fericire" (Diogene Laertius, VII, 127), de vreme ce garantează prin ea însăși o fericire maximă, „neadmițînd nici diminuarea, nici creșterea intensității (μητ' ἄνεσιν μήτ' ἐπίτασιν ἐπιδέχεσθαι)" (*ibid.*, 101). Oricare alte lucruri („viața, sănătatea, plăcerea, frumusețea, vigoarea, averea, buna reputație, originea nobilă" și altele asemenea) nu erau considerate bunuri (cu alte cuvinte, constituenți ai fericirii), ci indiferente (ἀδιάφορα) (*ibid.*, 102).

38. Sextus Empiricus citează această maximă de două ori (*Hypotyposes Pyrrhonennes*, III, 181; *Adv. Math.* II, 73), fără să trimită la sursă. Pentru alte citate ale aceleiași maxime, *v.* Giannantoni, 1983: II 365.

39. Nu se face nici o mențiune a acestor texte în nici una din marile lucrări care domină ansamblul studiilor socratice din secolul al XIX-lea: Eduard Zeller, *Philosophie der Griechen*, George Grote, *Plato and the Other Companions of Socrates*. Ele continuă să fie ignorate în cea mai mare parte și în secolul al XX-lea; nu sînt cuprinse nici în *index locorum* din două volume care tratează despre Socrate în anii șaizeci: Gulley, 1968 și Guthrie, 1969. *V.* însă Maier, 1913: 305 și urm., care face o remarcabilă excepție: acesta citează (la pagina 308, n. 1) *Apologia*, 28b (= T10 *infra*) și, de asemenea, (la 309, n. 2) *Criton*, 48b (= T15 *infra*), împreună cu pasaje din *Gorgias*, pentru a ilustra lucida sa interpretare instrumentalistă la etica socratică („die Tügend an sich selbst schon nicht Glück bringt, sondern — Glück ist", 319), la care m-am referit în recenzia la Irwin, 1977a (*cf. Introducerea* de mai sus, p. 11). (Îmi corectez astfel trimiterea eronată la Maier din Vlastos, 1984b: n. 51.)

40. Avantajul de a începe cu *Apologia* este că aici găsim prezentările cele mai explicit personale și cele mai puțin încărcate de teorie ale concepției lui Socrate despre viața bună. Oricare interpretare a teoriei socratice care nu ar da dreptate acestui punct de plecare fundamental ar fi suspectă.

41. *Criton*, 48b4–49e3. Citez părți din acest fragment (T12, T13, T14, T15), pe care le prezint separat, independent de ordinea lor din text. Aceasta nu trebuie să-l oprească pe cititor de la a vedea în acest pasaj o prezentare continuă a doctrinei socratice.

42. Citat în *Introducere*, p. 13 *supra*.

43. Riddell, 1867: 66 și 167.

44. μηδὲν ὑπολογιζόμενον πρὸ τοῦ αἰσχροῦ. Santas (1979: 32–33) recunoaște în aceste texte T10 și T11 enunțul unui „principiu al alegerii [A1], sau,

în orice caz, un principiu care ne spune ce fel de lucruri trebuie avute în vedere atunci cînd facem o alegere"; făcînd acelaşi lucru [A2], T11 permite explicarea deciziilor personale capitale pe care le-a luat Socrate de-a lungul vieţii sale. În această lucrare aş dori să arăt că formulele A1 şi A2 din Santas sînt nişte variante care exprimă acelaşi principiu general al alegerii practice, reiterat în *Criton* (48c6-d5 = T12), în care este prezentat ca derivînd dintr-o teză referitoare la relaţia dintre virtute şi bine (T15 *infra*), care implică, fie direct, fie prin intermediul acelui principiu, interdicţia absolută asupra lui ἀδικεῖν, ἀνταδικεῖν, ἀντικακουργεῖν.

45. Acelaşi δεινότης de care vorbeam în n. 6 *supra.*

46. Ele se implică reciproc: „dacă cineva deţine una dintre ele, în mod necesar le va avea pe toate", *Protagoras*, 329e4.

47. Lui Nussbaum, 1976–7: 25–53 şi, chiar mai mult, lui Blundell, 1989: cap. 6, le datorez faptul că m-au ajutat să înţeleg semnificaţia morală a acestei piese.

48. πράσσειν στυγώ.

49. ἀλλ' εἰ δίκαια, τῶν σοφῶν κρείσσω τάδε. Cel mai bun comentariu asupra sensului lui σοφῶν aici este dialogul din versurile 100–20, în care derularea acţiunii, evident necinstită şi recunoscută ca αἰσχρόν (108), este motivată prin „prudenţa" care o inspiră (σοφός τ' ἂν αὐτὸς κἀγαθὸς κελῇ' ἅμα, 119).

50. βούλομαι δ', ἄναξ, καλῶς| δρῶν ἐξαμαρτεῖν μᾶλλον ἢ νικᾶν κακῶς. Aceasta este replica sa după ce Ulise admisese că înşelătoria este ἀναιδές (83) şi, implicit, nedreaptă şi lipsită de pietate, dar susţinea că cineva trebuia totuşi să îndrăznească să recurgă la ea ca mijloc de a obţine victoria (81–82).

51. Nu vreau să sugerez că Isocrate ar fi aderat constant la acest nobil sentiment. Nu cred că îl putem apăra împotriva criticilor virulente din eseul pe care i-l consacră Norman H. Baynes, în volumul său *Byzantine Studies and Other Essays*.

52. Acest capitol înlocuieşte şi anulează prima mea ipoteză despre doctrina socratică (Vlastos, 1980: 301–324, în special pp. 318–323), pe care am revizuit-o între timp cu ajutorul colegilor mei de la St. Andrews, acolo unde, cu ocazia Prelegerilor Gifford (1981), am utilizat pentru prima mea conferinţă materialul acelui studiu precedent. Îi sînt, de asemenea, recunoscător lui Irwin, care mi-a atras atenţia că modelul matematic pe care îl utilizasem în acel studiu era strict incompatibil cu „Teza Identităţii" (definită în secţiunea IV a acestui capitol, *infra*) pe care o susţinusem acolo: dacă virtutea ar fi singurul component al fericirii, atunci analogia raportului dintre cantităţile infinite şi cantităţile finite nu ar mai putea fi aplicată pentru a elucida relaţia dintre bunurile morale şi bunurile nonmorale, de vreme ce, conform „Tezei Identităţii", valoarea unuia sau a tuturor acestora din urmă ar fi nulă.

53. Citat ca T22 în capitolul 7.

54. Modul în care οὐδαμῶς ἀδικεῖν („nu trebuie să comitem *niciodată* o nedreptate") este dedus de fapt în text (49a5–7), îl prezintă ca o consecinţă necesară a „acordurilor" stabilite înainte (ὡς πολλάκις ἡμῖν καὶ ἐν τῷ ἔμπροσθεν

χρόνῳ ὡμολογήθη) asupra ideii că ἀδικεῖν (a comite o nedreptate) nu este niciodată un lucru bun pentru agent (49b). Aceste „acorduri" ar implica *de asemenea* principiul „Suveranității Virtuții" (și ar fi putut servi la deducerea acestuia dacă l-ar fi precedat în text); ele însele se află în relație de implicare reciprocă cu afirmația (48b8–9 = T15) din care se deduce principiul Suveranității Virtuții în context (așa cum urmează să explic în textul de mai sus).

55. Burnet, 1924. *V.* glosa sa la ὁ λόγος αἱρεῖ, sprijinită prin trimiteri la Herodot, oratori *et al.* (196–197).

56. În singura trimitere la T15 din Gosling & Taylor (1982, 45), nu se face legătura cu T12 și pasajul este explicat pur și simplu ca o „ezitare". În interpretarea pe care o prezint aici, nu este nevoie să îl privim în această lumină: T15 corespunde unei teorii morale constant coerente.

57. *Cf.* n. 39 *supra.*

58. Presupun că acesta este motivul: altfel nu văd cum aș putea explica de ce atît de mulți cercetători bine familiarizați cu acest text nu au reușit să scoată nimic din el.

59. Întreaga interpretare a teoriei socratice ar putea fi modificată dîndu-se atenție adevăratei semnificații a acestui text crucial. Astfel, Guthrie, care nu citează T15 (sau T10, T11, T12), nu ar mai fi scris: „concepția utilitaristă despre bine este cu siguranță socratică" (1969: 463); Frankena, 1963: 3–5 și 16, care ignoră T15 în ampla prezentare a fragmentului 47c–51c din *Critias*, ca un model de raționament moral, nu ar fi considerat teleologic nefondată interdicția de a se răspunde la nedreptate prin nedreptate și la rău prin rău și astfel nu l-ar fi clasat pe Socrate în aceași categorie cu Kant, în calitate de „deontolog al regulii morale" (*"rule-deontologist"*). Fiecare dintre cele două erori ale sale, diametral opuse, referitoare la interpretarea eticii socratice, ar fi putut fi evitate dacă rolul lui T15 în contextul său ar fi fost corect înțeles.

60. *V.* nota suplimentară 8.2.

61. *V.* nota suplimentară 8.3.

62. *Cf.* comentariul la T6, *supra* și T24, *infra*.

63. Această trăsătură a modelului (implicînd ideea că valoarea tuturor bunurilor nonmorale ar fi condiționată de conjuncția lor cu virtutea) este suficientă pentru a-l distinge de doctrina lui Antioh din Ascalon (*apud* Cicero, *De Finibus*, V, 78 și urm., *Tusculane*, V, 22–23). Aceasta din urmă corespunde modelului pe care îl propun, în măsura în care recunoaște că virtutea este suficientă pentru o viață „fericită", dar nu și pentru „cea mai fericită" (*beatam [...] neque tamen beatissimam*, *Tusculane*, V, 22) și în măsura în care susține (împotriva stoicilor: *cf.* n. 3 *supra*) că fericirea admite diverse grade (*De Finibus*, V, 84), acceptînd că relele nonmorale constituie factori de descreștere (deși descreșterea este foarte slabă: *exigua et paene minima*, *De Finibus*, V, 78); dar nu există nici o indicație că pentru Antioh bunurile nonmorale ar fi factori de descreștere doar atunci cînd sînt asociate cu virtutea, și că el ar stipula că virtutea este o condiție necesară pentru ca bunurile nonmorale să aibă o valoare oarecare pentru posesorul lor, așa cum face modelul de mai sus.

64. O persoană virtuoasă ar fi *fericită*, indiferent de bunurile nonmorale pe care le-ar poseda, dar ar fi *mai* fericită deținînd unul sau mai multe dintre aceste lucruri decît fără ele (la un nivel care depășește nivelul minim necesar pentru exercițiul cunoașterii, nivel sub care virtutea însăși ar fi imposibilă și viața nu ar mai merita trăită: *cf.* n. 69 *infra*). Știm că Socrate crede că un om *nefericit* (din cauză că acționează în mod nedrept) va fi *și mai* nefericit dacă nedreptatea sa rămîne nepedepsită (starea sa inițială va fi δεύτερον τῶν κακῶν μεγέθει, iar cea finală μέγιστον καὶ πρῶτον κακῶν, *Gorgias*, 479d); și că dintre doi oameni proști, cel mai puțin întreprinzător ar greși mai puțin și ar fi, prin urmare, „mai puțin nefericit" (ἄθλιος ἧττον, *Euthydemos*, 281c2). Este rezonabil să deducem de aici că, în concepția sa despre fericire, Socrate admitea, în același mod, și diferite grade: binele și răul, radical opuse, cu greu ar putea fi altfel decît simetrice din acest important punct de vedere.

65. Această teză nu trebuie confundată cu doctrina clasică a stoicilor, conform căreia „virtutea însăși este suficientă pentru fericire", doctrină prin care se înțelege exact ceea ce eu numesc „Teza Identității", anume „că virtutea este singurul component al fericirii, singurul bine" (*cf.* n. 37 *supra*). Ea nu trebuie de asemenea confundată cu ceea ce Irwin numește „cantitatea suficientă de virtute" (1977a: 100–101), care se află la polul opus față de concepția stoicilor, ca și față de ceea ce ar fi concepția socratică, conform Tezei Identității sau Tezei „Suficienței", deoarece Irwin consideră relația dintre virtute și fericire ca fiind una pur instrumentală, în timp ce eu o consider strict constitutivă, atît pentru Socrate, cît și, desigur, pentru stoici.

66. *Topicele*, 103a23–31, b10–12.

67. A treia semnificație, „identitatea accidentală", nu este relevantă pentru analiza textului T15.

68. ἀντικατηγορεῖται, cu alte cuvinte, că pentru orice *x*, *x* are *A* dacă, și numai dacă, *x* are *B*.

69. Înțeleg prin aceasta sănătatea și averea la un nivel care depășește strictul necesar pentru menținerea virtuții: dacă sănătatea ar scădea sub un anumit nivel minimal, activitatea mentală a persoanei *x* s-ar diminua — el sau ea s-ar afla în incapacitatea de a-și exercita cunoașterea și, ca urmare, virtutea, de vreme ce Socrate consideră că virtutea „este" cunoaștere. (Putem presupune că la unele dintre aceste stări fizice aflate sub nivelul minim necesar face Socrate referire în *Criton*, 47d-e, și *Gorgias*, 512a: el vorbește despre un trup atît de răscolit de boală încît viața sa nu mai este preferabilă morții.) *Mutatis mutandis*, același lucru ar fi valabil pentru „avere", adică pentru mijloacele de subzistență.

70. Nu îi atribui nici pe departe lui Socrate meritul de a fi anticipat analiza aristotelică a diferitelor sensuri ale expresiei „același lucru": dacă ar fi făcut asta, s-ar fi scutit pe sine de o grămadă de probleme (*cf.* Vlastos, 1981: 431–433 și 444–445). Fac apel la analiza lui Aristotel pentru a arăta că cineva preocupat de polisemie (ceea ce Socrate, din nefericire, nu era) atestă o utilizare a expresiei „același lucru" care este singura corespunzătoare fragmentului T15

(de vreme ce nici omonimia, nici identitatea definiţională, nici identitatea accidentală nu îi corespund). În T21[b] şi apoi, mai elaborat, în T22 *infra*, vom vedea cum se serveşte Socrate de implicarea reciprocă pentru a exprima relaţia dintre virtute şi fericire, făcînd acest lucru fără a recurge la vreun cuvînt care să sugereze identitatea în acel context, dar continuînd să susţină că καλόν şi ἀγαθόν sînt ταὐτόν în contexte adiacente: în *Gorgias*, 474c9-d2 el îşi sprijină întreaga dezbatere cu Polos pe refuzul acestuia de accepta această propoziţie.

71. Notăm în plus că Teza Identităţii nu este sugerată deloc de afirmaţiile din *Criton*, 49a5–6 şi 49b4–6, care (aşa cum observam mai sus: n. 54) „ar implica *de asemenea* principiul «Suveranităţii Virtuţii» (şi ar fi putut servi la deducerea acestuia)": nu se susţine nimic mai mult decît implicarea reciprocă a lui ἀγαθόν şi δίκαιον (sau καλόν) (în 49a5–6 se afirmă că ἀδικεῖν este întotdeauna κακόν). Identitatea dintre ἀγαθόν şi καλόν şi dintre κακόν şi αἰσχρόν nici măcar nu este sugerată în aceste afirmaţii.

72. Acesta este textul socratic preferat de Epictet. El îl citează adesea (întotdeauna în aceeaşi parafrază acidă: „Anytos şi Meletos mă pot ucide, dar nu îmi pot face nici un rău"): *Diatribele*, I, 29.17; II, 2.15; II, 23.21.

73. Adopt aici sugestia lui Burnet în ce priveşte construcţia ultimei propoziţii („ἀγαθά este predicatul", *ad. loc.*), care a fost ignorată în toate traducerile ulterioare care mi-au ajuns la cunoştinţă, cu excepţia celei a lui Robin (1956), publicată în volumul Platon *Pléiade*, I, care urmează aceeaşi construcţie («*mais c'est le vrai mérite qui fait bonne la fortune*» etc.), însă fără justificări, fără nici o trimitere la Burnet şi fără să apeleze la construcţia sintactică propusă de acesta. O atitudine critică la adresa traducerii tradiţionale (deşi fără să opteze pentru construcţia lui Burnet), şi, în plus, o altă sugestie pentru evitarea interpretării perverse a textului pe care această traducere o implică (dînd impresia că Socrate recomandă virtutea ca un mijloc lucrativ) le găsim la Myles Burnyeat, "Virtues in Action", în Vlastos, 1971: 209–234, p. 210.

74. *Cf. Charmides*, 156e6–9 („tot binele şi tot răul, fie în trup, fie în întreg omul, provin de la [condiţia în care se află] sufletul"); *Protagoras*, 313a7–8 („sufletul, de a cărui deteriorare sau ameliorare depinde toată bunăstarea ta"); *Euthydemos*, 292d-e: lucrurile care ar fi bune dacă ar fi utilizate înţelept (şi deci virtuos) în caz contrar ar fi rele. (John Ackrill mi-a atras atenţia asupra faptului că Aristotel are o doctrină similară: „acele bunuri care privesc prosperitatea şi adversitatea, considerate *simpliciter*, sînt întotdeauna bune, dar pentru o anumită persoană ele nu sînt întotdeauna bune", *E.n.*, 1129b2–4: ele nu ar fi bune pentru un om rău. J. Ackrill trimite de asemenea la *E.n.*, V, 1.9; *Etica eudemică*, VIII, 3 (în special 3.5) şi *Politica*, 1332a19–27.)

75. Sau, poate, „în comparaţie cu valoarea pe care o acord prieteniei noastre".

76. *Cf.* utilizarea negaţiei în *Apologia*, 23a, în care, după Socrate, divinitatea declară că înţelepciunea omenească are „o mică valoare sau chiar nici una". Faptul că expresia „nici una" acoperă aici un comparativ ascuns rezultă clar din secvenţa care urmează (b2–4): zeul — aşa cum trebuie să se înţeleagă — le spune oamenilor că cel mai înţelept dintre ei este acela care „a ajuns să-şi

dea seama că, de fapt, el este fără valoare πρὸς σοφίαν" — nu fără valoare în mod absolut, ci în comparație cu înțelepciunea supremă a zeului însuși.

77. Cealaltă interpretare: „Toată fericirea constă în asta?" este posibilă (au adoptat-o Robin, în traducerea sa la *Apologie* [1956], și Santas, 1979: 266), dar puțin probabilă, avînd în vedere mulțimea de pasaje care atestă larga utilizare a acestei expresii, cu sensul de „a depinde de" sau „a rezida în": Sofocle, *Œdip rege*, 314, *Œdip la Colonos*, 248; Euripide, *Alcest*, 278; Tucidide, I, 74.1 și III, 13.54; Platon, *Protagoras*, 354e7; Demostene, XVIII, 193. (Îi sînt dator lui Irwin pentru primele trei trimiteri și lui Ian Kidd pentru următoarele.) A opta pentru cea de-a doua traducere înseamnă a nu face concesii interpretării instrumentaliste a teoriei socratice: relația de dependență ar putea fi constitutivă (adică de implicare și nu de consecință cauzală); chestiunea rămîne în continuare deschisă discuțiilor și trebuie rezolvată pornind de la baze diferite.

78. Așa interpretează stoicii fragmentul T21. Cicero (*Tusculane*, V, 35) glosează în felul următor ultima întrebare a lui Polos: *Videtur omnem hic beatam vitam in* una *virtute ponere?*

79. Și, la fel, în *Gorgias*, 507d6-e1: „Aceasta este, sînt convins, ținta (σκοπός) pe care trebuie să o avem în vedere de-a lungul întregii vieți, ca tot ceea ce este cuprins în noi și în cetatea noastră să tindă să obțină prezența dreptății și a temperanței în cel ce are să fie binecuvîntat de fericire". Aici, cuvîntul „tot" ridică aceeași întrebare ca și „toată" din T21 *supra*: vrea oare Socrate să spună că virtutea este *singurul* nostru bun, sau, mai degrabă, că este bunul cel mai de preț, căruia ar trebui să i se acorde prioritate absolută înaintea tuturor celorlalte bunuri ale noastre, de vreme ce el condiționează binele tuturor celorlalte lucruri?

80. Sau că fericirea „nu este nimic altceva decît virtute", sau, așa cum glosează Cicero (n. 78), că „[Socrate] face ca fericirea să rezide exclusiv în virtute".

81. Oricare dintre aceste texte, citit fără corecturile pentru necesitatea cărora am pledat mai sus, ar fi fost suficient pentru a-i convinge pe stoici că imaginea lor despre virtute ca fiind ea însăși suficientă pentru fericire (*cf.* n. 37 și 78 *supra*) era pur socratică.

82. Ținta sa ar fi putut fi Antistene (D.L., VI, 11: „considera că virtutea este suficientă pentru fericire, fără să mai fie nevoie de nimic altceva, în afara forței socratice"). Dacă Aristotel s-ar referi la Socrate, nu am putea deduce că i se impută Teza Identității: Teza „Suficienței" ar fi putut da naștere aceleiași obiecții.

83. *Cf.* n. 20 *supra.*

84. Am putea oare ridica aceeași obiecție împotriva concepției stoice (*cf.* n. 37 *supra*)? Aceasta implica o doctrină a afinității naturale elective (οἰκείωσις) cu viața, sănătatea etc. Conform acestei doctrine, astfel de lucruri ne sînt în mod firesc „apropiate" (οἰκεῖα) și, ca urmare, „preferate" (προηγμένα) față de contrariile lor, deși ne rămîn totuși „indiferente" (ἀδιάφορα), de vreme ce nu sînt bunuri. Dar are într-adevăr vreun sens să spunem despre viață, sănătate etc. că sînt „preferate" *și* „indiferente"? Cu toate că nu pot aprofunda această chestiune în limitele cărții de față, îndrăznesc totuși să sugerez că modelul pluri-

componențial al fericirii pe care îl schițez aici în legătură cu Socrate le-ar fi servit mai mult stoicilor decît strania lor doctrină a „preferatelor indiferente" sau decît oricare altă doctrină pe care o propun, inclusiv cea a lui Antioh (*cf.* n. 63 *supra*): le-ar fi permis să susțină că προηγμένα *sînt* bunuri, fără să riște să nu mai poată afirma că virtutea este atît necesară, cît și suficientă pentru fericire.

85. Am pledat mai sus (paragraful al doilea al secțiunii III) pentru această funcție a textului T15. În vederea acestui scop, Teza Identității ne oferă un postulat ce depășește cu mult nevoile noastre.

86. Cu alte cuvinte, constituenți ai binelui, așa cum ne arată caracterul interschimbabil al pluralului „bunuri" și al singularului „bine" de-a lungul întregului pasaj: Socrate folosește aici pluralul pentru a se referi separat la aceleași lucruri pe care le denumește colectiv cu ajutorul singularului (τὸ ἀγαθόν), acesta fiind *identic* cu fericirea.

87. *Cf.* nota suplimentară 8.4.

88. *Cf.* n. 86 *supra*.

89. Marea dispută împotriva lui Polos și Callicles, pentru a demonstra că a suferi un rău este întotdeauna mai bine decît să îl comiți, se învîrte în jurul acestui principiu. El se subînțelege în 507d6-e1 (citat în n. 79 *supra*).

90. Căci dacă nu ar fi, criteriile morale ar decide ca una din cele două să fie preferată.

91. Înainte ca această teză să fie atacată (89 și urm.) și, în final, respinsă (96d–98c) în favoarea tezei nonsocratice conform căreia convingerea adevărată poate, la fel de bine ca și cunoașterea, să orienteze corect acțiunea (*cf.* cap. 4, n. 73). Consider că apărarea inițială a tezei socratice constituie punctul de vedere susținut în toate dialogurile socratice, în timp ce atacul care survine ulterior la adresa ei reprezintă noua poziție pe care Platon i-o va atribui lui Socrate în dialogurile mediane.

92. Se referă aici la bunurile nonmorale care se află în capul listei de bunuri din 279a-b și sînt reluate apoi cu mare elocință în 281c3-d1 pentru a ilustra ideea dezvoltată aici, anume că, atunci cînd bunurile sînt folosite rău, ele se transformă în rele. Aparent, acuzația lansată pe această bază împotriva bunurilor nonmorale s-ar extinde și la bunurile morale (curajul și temperanța figurează ca exemple în 281c6 înghesuite între două seturi de bunuri nonmorale). Dar o clipă de reflectare va arăta cum controlul *„ignoranței"* asupra atributelor a căror adevărată esență este înțelepciunea este o ipoteză contrară realității: dacă (prin absurd) curajul și temperanța *ar putea* fi controlate de ignoranță (așa cum pot fi incontestabil controlate toate acele bunuri nonmorale cuprinse în listă), *atunci* și ele ar fi niște pete pe onoarea noastră. În dubletul acestui pasaj din *Menon* (88a6-d3), utilizarea contrară realității a termenului ἀνδρεία este foarte explicită (88b3–5 : εἰ μή ἐστι φρόνησις ἡ ἀνδρεία ἀλλ' οἷον θάρρος τι), arătînd că și σωφροσύνη (b6) ar trebui interpretat în același mod. *Cf.* Irwin, 1977a : 52 și 295–296, n. 16.

93. *V.* nota suplimentară 8.5.

94. Aceasta este ideea susținută și în *Charmides* (173a–174e), bine rezumată de Ferejohn (1984: 105–22, p. 114): „puterile benefice ale tuturor celor-

lalte «bunuri» sînt total nule în absența înțelepciunii". (Dar nu văd nici un motiv pentru care să așezăm „bunurile" între ghilimele: nu avem nici o indicație că ar exista ceva suspect în ce privește caracterul bun al produselor acelor meserii supuse discuției — începînd cu o sănătate bună —, cu condiția ca aceste produse să fie utilizate cu înțelepciune.)

95. Același lucru îl face și în dubletul acestui pasaj, din *Menon*, 87e–88a.

96. Și atunci concepția socratică s-ar reduce la cea stoică: „[...] ei spun că ceea ce poate fi folosit atît bine, cît și rău nu este bun: averea și sănătatea pot fi folosite și bine, și rău; deci averea și sănătatea nu sînt bune" (D.L., VII, 103; *cf.* Sextus, *Adv. Math.*, II, 61). Astfel, fără completarea sugerată de mine în cadrul textului T28[b], Socrate ar spune, ca și stoicii, că sănătatea *nu este bună* (și deci este „indiferentă"). Comentatorii care și-l imaginează în T28 învățîndu-i pe alții că toate lucrurile în afara înțelepciunii și a ignoranței nu sînt nici bune, nici rele par să nu-și dea seama ce consecințe grave ar putea rezulta pentru întreaga sa concepție despre relația dintre virtute și fericire dacă el ar afirma într-adevăr, cu toată sinceritatea, precum stoicii, că sănătatea, averea etc. nu sînt bune.

97. Să notăm invaliditatea logică a inferenței „*x* este *F* doar în conjuncție cu *W*, *ergo x* nu este *F*". Pornind de la această premisă, inferența validă ar fi fost: „*ergo x* nu este *F* în disjuncție față de *W*".

98. Trebuie să subliniez faptul că nu există absolut nimic suspect în noțiunea de constituenți condiționați ai fericirii, adică acele lucruri care sînt într-adevăr dezirabile pentru ele însele dar numai cu anumite condiții.

99. Această interpretare a expresiei subliniate cu litere cursive din fragmentul T28[b] va impune aceeași interpretare atunci cînd expresia va mai fi folosită ulterior de încă două ori pe parcursul textului (292b-d); remarca referitoare la bunurile civice nonmorale din 292b6–7 trebuie interpretată în felul următor: toate acele lucruri [prosperitatea, libertatea, armonia civică] ne-au apărut (ἐφάνη) a nu fi nici bune, nici rele [*în sine prin sine*]"; trimiterea înapoi la T28, acolo unde astfel de bunuri nonmorale erau considerate a fi nici bune, nici rele prin chiar ele însele, bune doar atunci cînd sînt conjugate cu înțelepciunea — trebuie să ne ghideze înainte de toate către semnificația acestui pasaj: conform concepției lui Socrate, chiar și binele unor bunuri civice atît de evidente precum prosperitatea, libertatea și armonia socială depinde de utilizarea lor înțeleaptă și virtuoasă. Trimiterea înainte la „nici bun, nici rău" care urmează în 292d2–3 trebuie înțeleasă în același fel. Pentru o confirmare a acestei interpretări, putem nota că, în dubletul textului T28 din *Menon* (88c-d), observația că bunurile nonmorale sînt benefice doar atunci cînd sînt folosite corect conduce la concluzia că „ele nu sînt nici benefice, nici dăunătoare *în sine prin sine*", dar devin benefice sau dăunătoare atunci cînd ajung să fie „în conjuncție cu înțelepciunea sau ignoranța".

100. În afara cazurilor în care sensul acestor cuvinte este determinat de context, Socrate rezervă termenii „beneficiu", „benefic" pentru tot ceea ce, în mod direct sau indirect, favorizează sau sporește fericirea noastră. Astfel, în *Charmides*, 174d-e, știința binelui și a răului ar fi singura „benefică" (ὠφέλιμος ὠφελοῖ ἡμᾶς). În *Euthydemos* (289a-b), noi nu am obține nici un avantaj (ὄφελος οὐδέν) de la imortalitate, în comparație cu starea noastră actuală de muritori, dacă

nu am şti cum să ne servim corect de ea. În *Menon* (87e–88e), prezenţa înţelepciunii este cea care face orice lucru bun ὠφέλιον, pe cînd absenţa sa îl face βλαβερόν.

101. Acelaşi raţionament ca şi la Platon (T6 *supra*) şi Aristotel (*E.n.*, 1093a20–21).

102. În raţionamentul în favoarea acelui *prōton philon* din *Lysis*, 219c-d, această categorie de bunuri este reprezentată de sănătate, în 219c, şi, în secvenţa imediat următoare (219d–220a), de averea pe care tatăl este gata să o cheltuiască pentru a salva viaţa băiatului.

103. O altă analiză a sistemului de valori socratic, avînd multe în comun cu cea pe care am prezentat-o aici, a fost recent propusă de Brickhouse & Smith, 1987: 1–27. Din păcate, ceea ce aduce în plus această analiză nu se verifică în texte, căci este construită pe o pretinsă „distincţie socratică dintre [a] virtutea considerată ca o condiţie a sufletului şi [b] (virtutea considerată ca) activitate virtuoasă" (2 şi *passim*). Această distincţie nu-şi găseşte nici o justificare în textele socratice de care dispunem: ea nu este niciodată menţionată în nici unul dintre primele dialoguri ale lui Platon şi nici nu ar putea fi exprimată în vocabularul acestor dialoguri; Brickhouse şi Smith şi-ar fi dat seama de acest lucru dacă şi-ar fi pus întrebarea cum ar putea fi formulată în greacă afirmaţia citată fără a se recurge la terminologia lui Aristotel, ἕξις pentru [a] şi ἐνέργεια pentru [b]. A conferi teoriei morale socratice ceea ce constituie una din remarcabilele inovaţii ale lui Aristotel ar fi un anacronism cras.

Epilog: Felix Socrates

1. Acest fragment a fost deja citat parţial în *Introducere*, p. 13 *supra*, apoi ca T10 în capitolul 8.

2. Ea merge în Hades „mult mai îndurerată" (κάκιστα δὴ μακρῷ) decît oricare dintre membrii nefericitei sale familii (Sofocle, *Antigona*, 895).

3. „De ce, nenorocita de mine, să-mi mai îndrept privirea către zei? Ce aliat să mai invoc?" (922–923, după traducerea lui Jebb).

4. ὡς οὐκετ' οὖσαν οὐδὲν ἂν λέγοις ἐμέ (Euripide, *Alcestis*, 387), οὐδὲν εἰμ' ἔτι (390).

5. A continua să facă acelaşi lucru în Hades, mărturiseşte el (41c), „ar fi o fericire de neconceput" (ἀμήχανον ἂν εἴη εὐδαιμονίας).

6. μάλα ἵλεως.

7. οὐδὲν τρείσας οὐδὲ διαφθείρας οὔτε τοῦ χρώματος οὔτε τοῦ προσώτου.

8. μάλα εὐχερῶς καὶ εὐκόλως. Xenofon utilizează o variantă a acestei expresii pentru a descrie întreaga viaţă trăită de Socrate („cel mai admirat dintre oameni pentru că a trăit în veselie şi bună dispoziţie" (ἐπὶ τῷ εὐθύμως τε καὶ εὐκόλως ζῆν, *Memorabilia*, IV, 8, 2), bună dispoziţie pe care şi-a păstrat-o pînă la sfîrşit: el iese din tribunal „cu o privire radioasă (φαιδρός), o mină degajată, un pas vioi" (*Apologia lui Socrate*, 27; după traducerea lui Marchant); iar moartea „o aşteaptă şi o primeşte vesel" (ἱλαρῶς, *ibid.*, 33).

NOTE SUPLIMENTARE

0.1 — „Caritatea" ca principiu al interpretării[1]

Atunci cînd verificăm diferitele interpretări ale unui text, în căutarea *adevărului* — preocupaţi fiind de unica grijă de a afla care dintre aceste interpretări este cea mai susceptibilă să surprindă ceea ce a vrut să spună autorul — de ce trebuie oare ca „principiul caritătii" să ne orienteze întotdeauna alegerea? Acest principiu are aerul de a legitima un apel la sentimente în scopul rezolvării unei probleme de adevăr. Dar lucrurile nu stau aşa. De fapt, el este perfect justificat de *caracterul dispoziţional al convingerii*: a susţine că cineva crede *p* înseamnă a susţine mult mai mult decît că el afirmă acest lucru în acest moment; înseamnă a susţine că aceasta este ceea ce el *ar continua să afirme* în cazul în care nu ar interveni nimic care să îl facă să se răzgîndească. Aşadar, dacă avem motive să considerăm că o anumită persoană nu ar dori să afirme atît *p*, cît şi *q*, şi nu ar face acest lucru dacă şi-ar da seama că sînt incompatibile, atunci există suficiente motive care să ne facă să ne îndoim de ipoteza că el ar crede atît *p*, cît şi *q*, şi că le-ar susţine pe amîndouă ca opinii personale; în absenţa unor dovezi directe în favoarea acestei ipoteze, avem suficiente motive pentru a o respinge şi pentru a alege o interpretare diferită a termenilor pe care îi utilizează, care să le conserve coerenţa. Acesta este principiul pe baza căruia refuzăm să considerăm că anumite persoane care fac declaraţii în care se contrazic flagrant pe ele însele spun exact ceea ce au intenţionat să spună: ne simţim îndreptăţiţi să le imputăm afirmaţia corectată pe care nu au susţinut-o în realitate, substituind-o celei eronate pe care au lansat-o din inadvertenţă.

---

[1] *Cf.* n. 36 din Introducere.

1.1 — Ironiile complexe din filozofia lui Socrate[2]

În capitolul 1 *supra*, pentru a-mi simplifica expunerea ideilor, nu am prezentat decît două dintre aceste ironii complexe, fără a merge mai departe. Dar există încă una, strîns legată de cea de-a doua şi, ca urmare, şi de prima.[3] Le putem interpreta cel mai bine pe toate trei analizîndu-le în grup[4]:

(1) Socrate neagă, şi totuşi recunoaşte, deţinerea cunoaşterii.[5]
(2) El neagă, şi totuşi recunoaşte, că stăpîneşte arta de a-i învăţa pe alţii despre virtute.
(3) El neagă, şi totuşi recunoaşte, că face politică (πράττειν τὰ πολιτικά).[6]

Aceste negări sînt explicite. Iată exemple pentru fiecare dintre ele:

Negarea cunoaşterii morale:

T1 *Apologia*, 21b4–5; d5–6: „Sînt conştient că nu sînt înţelept[7] în nici un lucru, mare sau mic (οὔτε μέγα οὔτε σμικρὸν σύνοιδα ἐμαυτῷ σοφὸς ὤν);

---

[2] *Cf.* capitolul 1, p. 34.

[3] Mai există şi o a patra negare, discutată ceva mai pe larg în capitolul 1: erotismul lui Socrate. O ignor aici pentru a-mi concentra atenţia asupra celor trei negări menţionate mai sus.

[4] Şi de asemenea în lumina utilizării de către Socrate a ironiei complexe evidenţiate în contexte nonfilozofice, ca de exemplu la Xenofon (T6 în capitolul 1 şi textele aferente) şi în *Apologie*, 20b-c.

[5] Aici, ca *întotdeauna* în astfel de contexte, trebuie să subînţelegem adjectivul „morală" după substantivul „cunoaştere". Cunoaşterea din domeniul moral este singura ţintă a preocupării epistemice a lui Socrate: aşa cum puncta Maier (1913: 303–305), Socrate a fost evanghelistul unei „mîntuiri pur morale", deşi ar fi incorect să deducem, aşa cum face Maier (103), că Socrate „nu a fost filozof" („*gar kein «Philosoph» war*"): concluzia corectă este aceea că a fost în exclusivitate un filozof *al moralei*. *Cf.* Teza 1A şi n. 12 din cap. 2. *Cf.* de asemenea Vlastos, 1982a: 27 şi urm., pp. 32–33.

[6] Conform interpretării care i se dădea la Atena, această expresie desemnă o participare activă la procesele prin care era determinată politica cetăţii în acest regim de înaltă participare democratică. (*cf. Apologia*, 31c–32a, citat în n. 19 *infra*). Multe acţiuni care în zilele noastre ar fi socotite politice *par excellence* la Atena nu ar fi fost deloc considerate ca însemnînd „a face politică". Astfel, obiecţia fermă ridicată de Socrate în cadrul Adunării împotriva moţiunii ilegale de a-i judeca pe generali *en masse* şi refuzul să se supună ordinului Celor Treizeci de a ajuta la arestarea lui Leon din Salamina (*Apologia*, 32a-d) *nu* ar fi însemnat la vremea respectivă „a face politică". Aceasta rezultă clar, de exemplu, din contextul fragmentului T3: Socrate aminteşte de comportamentul său nobil din aceste două situaţii după ce explică de ce nu „făcuse politică" (32e, în care πράττειν τὰ δημόσια = πράττειν τὰ πολιτικά din 31d-e).

[7] Termenii „înţelepciune" (σοφία) şi „cunoaştere" (ἐπιστήμη) sînt folosiţi în mod interschimbabil: *v.* de exemplu *Apologia*, 19c6, în care Socrate face dintr-o suflare trece-

...cum de fapt nu am nici un fel de cunoaştere, nici nu consider că aş avea vreuna[8]."

Negarea artei de a da învăţătură despre virtute:

T2 *Laches*, 186d-e: „Socrate spune că nu are nici o cunoaştere a acestui lucru [arta de a preda virtutea] şi nu este capabil să spună care dintre voi vorbeşte adevărat [despre acest subiect]."

Negarea acţiunii politice:

T3 *Apologia*, 31d-e: „Ştiţi bine, cetăţeni ai Atenei, că dacă aş fi început cu mult timp înainte să fac politică, aş fi pierit de mult şi nu v-aş mai fi fost de nici un folos, nici vouă şi nici mie însumi."

Dacă aceste negări ar fi fost efectele ironiei simple, recunoaşterea contrarie ar fi rămas, în fiecare caz, complet tacită; pentru a o comunica, Socrate ar fi contat exclusiv pe capacitatea auditoriului de a deduce de fiecare dată din context intenţia sa de a sugera opusul celor spuse. Dar există situaţii în care Platon îl face să renunţe la acest procedeu al ironiei simple. Voi încerca să demonstrez acest lucru pentru toate cele trei negări, începînd cu prima.

În cursul unei discuţii anterioare, enumerasem nu mai puţin de nouă texte în care Socrate afirmă sau subînţelege fără nici o ambiguitate că într-adevăr *deţine* o cunoaştere.[9] Valoarea textelor nu poate fi contestată susţinîndu-se că acea cunoaştere pe care o admite el în textele acestea se referă la cunoşterea unor adevăruri diferite de cele a căror cunoaştere o neagă în alte situaţii.[10] Acest lucru nu este posibil pentru simplul motiv că acea cunoaştere pe care o neagă Socrate atît de explicit în T1 este globală, acoperind o arie atît de largă încît se opune exact cunoaşterii *oricărui lucru* „mare sau mic". Soluţia nu constă nici în a restrînge cunoaşterea pe care Socrate pretinde că nu o are la o „cunoaştere de expert", ceea ce i-ar permite să pretindă o cunoaştere nespecializată, sau „comună"[11]. Căci dacă Socrate ar revendica într-adevăr această din

---

rea de la a deţine „cunoaşterea" dintr-un anumit domeniu la „a fi înţelept" în acel domeniu. Şi *cf. Theaitetos*, 145e: „aşadar, cunoaşterea şi înţelepciunea sînt unul şi acelaşi lucru".

[8] *Cf.* n. 8 din cap. 3.

[9] 1985: 1 şi urm., pp. 7–10, textele T9, T10, T11, T12, T13, T14, T15, T16, T17.

[10] Aşa cum face Lesher, 1987: 275–288, p. 282: „Negarea repetată a cunoaşterii morale de către Socrate este negarea cunoaşterii referitoare la adevărul anumitor teze de bază despre virtute, bine şi noblete şi este de aceea compatibilă cu pretenţia de a deţine cunoaşterea caracterului moral al acţiunilor specifice."

[11] Aceasta este poziţia lui Woodruff, 1987: 79–114, în special pp. 92–99 *et passim.*

urmă formă a cunoaşterii, atunci ar pretinde că deţine o cantitate considerabilă de cunoaştere — tot ce îi este necesar pentru a-şi ghida corect acţiunile în viaţa de zi cu zi —, ceea ce ar fi exclus dat fiind caracterul de generalizare radicală al declaraţiei sale din T1. Nu există oare nici o altă cale de a rezolva această contradicţie flagrantă dintre negarea şi, în acelaşi timp, afirmarea cunoaşterii morale? Există, cu siguranţă.[12]

Socrate o indică în mod clar în *Apologie*, în care are un motiv special de a li se destăinui judecătorilor săi, făcînd tot posibilul pentru a-i ajuta să îl judece drept, înţelegîndu-l corect; el promite să le spună „tot adevărul"[13], repetînd asigurarea pe care le-o dăduse la începutul cuvîntării sale: „de la mine veţi auzi tot adevărul" (17b8)[14]. Răspunzînd la ceea ce el consideră a fi cea mai veche, cea mai răspîndită şi cea mai ameninţătoare dintre toate imaginile eronate pe care publicul şi le crease despre el, imagini întreţinute de caricatura pe care i-o creionase Aristofan, care îl reprezentase ca pe un filozof al naturii, teoretizînd despre „lucruri din ceruri şi de sub pămînt", şi ca pe un sofist „care face argumentul cel mai slab să devină cel mai puternic" (19b), el explică:

> T4 *Apologia*, 20d-e: „Am căpătat această reputaţie, atenieni, numai printr-un fel de înţelepciune. Ce fel de înţelepciune ? Una care este, fără îndoială, o înţelepciune omenească. Se pare că aceasta este cea cu care sînt într-adevăr înţelept. Dar cei despre care tocmai vorbeam vor fi fiind înţeleptţi cu un fel de înţelepciune mai mult decît omenească[15] — nu ştiu cum altfel să vorbesc despre ea."

---

[12] Comentariul meu anterior referitor la această trăsătură crucială a poziţiei adoptate de mine (1985: 26–29), care insistă asupra recunoaşterii a ceea ce Socrate numeşte înţelepciune „omenească" în *Apologie*, 20d-e (= T4), recunoaştere ce precedă şi implicit nuanţează negarea înţelepciunii cuprinsă în povestirea oracolului din 21b-d, a fost ignorat în mod inexplicabil de către critici. Nici Lesher, nici Woodruff (1987) nu ţin cont de el. Un al treilea critic (Morrison, 1987: 8 şi urm., pp. 11–13) îl ignoră de asemenea complet, cu toate că reprezintă un element esenţial al interpretării pe care o respinge: el nu face nici o trimitere la ceea ce afirm la pp. 26–29 în lucrarea care constituie obiectul criticii sale.

[13] πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν, 20b.

[14] Va folosi din nou aceleaşi cuvinte în 20b. Un stilist atît de pedant nu s-ar repeta neglijent; acesta este unul dintre rarele pasaje în care aşa ceva se întîmplă şi putem fi încredinţaţi că o face în scopuri emfatice.

[15] μείζω τινὰ ἢ κατ' ἄνθρωπον σοφίαν σοφοὶ εἶεν. În legătură cu sensul expresici subliniate, *cf.* utilizarea ei în avertismentul pe care îl primeşte Aiax de la profet în piesa lui Sofocle (*Aiax*, 760–1): mari calamităţi îi sînt rezervate celui care, „deşi născut cu o fire omenească, concepe gînduri care nu sînt ale unui om" (μὴ κατ' ἄνθρωπον φρονῇ). Stanford (1963: 159) observă că cele două versuri „conţin morala a ceea ce este aproape o predică în miniatură ţinută aici de Calchas (şi reprezintă totodată principala învăţătură

Acest auditoriu ar fi fost deosebit de obtuz dacă, după ce-l ascultase vorbind în felul acesta, nu ar fi sesizat ironia din negarea totală a cunoaşterii pe care avea să o formuleze doar cîteva rînduri mai departe (T1 *supra*). Un om care spune „Eu nu am *nici o* înţelepciune" nu se poate aştepta să fie înţeles exact în acest sens din moment ce o clipă mai devreme admisese că deţine într-adevăr „un anumit fel de înţelepciune" — acel gen de înţelepciune pe care o numeşte „înţelepciune omenească". Numai intelectul cel mai leneş ar fi putut să nu reuşească să tragă concluzia corectă: Socrate *recunoaşte într-adevăr* acea „înţelepciune *omenească*" pe care, crede el, o poate pretinde un om determinat să rămînă între limitele „gîndurilor muritoare" (θνητὰ φρονεῖν) care corespund condiţiei umane[16]; ca urmare, atunci cînd, nu mult după această declaraţie, el face o întoarcere de 180 de grade şi spune că nu are „*nici o* înţelepciune, mare sau mică", nu se poate referi decît la acea înţelepciune „mai mult decît omenească" pe care a negat-o, fiind o prerogativă exclusivă a divinităţii.[17] Astfel, în cazul primului dintre cele trei paradoxuri, Socrate ne avertizează pe larg că el foloseşte termenul „înţelepciune" în două sensuri ce contrastează clar unul cu celălalt, într-unul recunoscînd-o, atunci cînd se referă la înţelepciunea „omenească", şi într-altul negînd-o, atunci cînd se referă la un gen de înţelepciune pe care îl consideră inaccesibil omului.[18]

---

a întregii piese, ca şi a multor altor tragedii greceşti): dacă un om doreşte să evite dezastrul, el trebuie să recunoască limitele firii omeneşti şi să nu încerce să le depăşească".

[16] *Cf.* nota precedentă şi versurile lui Euripide (*Bacantele*, 395–397) şi Sofocle (*Trahinienele*), citate în discuţia mea anterioară despre paradox (1985: 28–29), în care făcusem aluzie la faptul că Socrate se diferenţiază în acest punct de Platon (care crede că omul trebuie, „pe cît posibil, să devină asemenea zeului (ὁμοιοῦσθαι τῷ θεῷ)", *Republica*, 613b, *Theaitetos*, 176b1) şi, de asemenea, de Aristotel, care *respinge* explicit preceptul tradiţional conform căruia „cine este om trebuie să conceapă gînduri omeneşti (ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα)", *Etica nicomahică*, 1177b31–33.

[17] Unica adevărată înţelepciune, în comparaţie cu care cea omenească nu valorează decît „puţin sau chiar nimic" (*Apologia*, 23a).

[18] Atunci de ce nu vorbeşte *explicit* despre aceste două sensuri? Mai întîi, fiindcă nu simte nici cea mai mică obligaţie de a deveni didactic, „de a distinge cele două sensuri [ale cunoaşterii] şi de a-şi formula clar poziţia faţă de fiecare", aşa cum spune Morrison (1987: 12) că ar trebui să facă, reproşîndu-i că nu-şi respectă obligaţia pe care o are oricare filozof faţă de publicul său. Dar nu aceasta este maniera *lui Socrate* de a practica filozofia; el vrea ca ascultătorii săi să-şi croiască singuri drum printre paradoxuri (aşa cum vrea ca Alcibiade să descopere singur sensul iubirii lui Socrate pentru el). În al doilea rînd, fiindcă (aşa cum am explicat în 1985, în comentariul la *Apologia*, 23a-b) nu ar fi putut face acest lucru fără să devină epistemolog, ieşind din rolul de moralist pur pe care şi l-a păstrat cu o fidelitate încăpăţînată în portretul conturat de Platon.

Cealaltă situație în care recunoașterea este la fel de explicită ca și negarea implică cel de-al treilea paradox, așa cum este prezentat în *Gorgias*. În acest dialog, Socrate neagă „că face politică" într-un mod tot atît de evident ca și în textul T3 din *Apologie* citat mai sus. În disputa sa cu Polos, el admite de bună voie că este străin de afacerile politice:

T5 *Gorgias*, 473e: „Polos, eu nu sînt un om politic (οὐκ εἰμὶ τῶν τολιτικῶν)."

Iar cînd Callicles îi reproșează că și-a petrecut viața „cufundat într-un ungher, șușotind cu trei sau patru tinerei", neavînd bărbăția să-și arate fața în „forumurile și piețele cetății în care, cum spune poetul, «se-nalță bărbații»"* (485d)[19], Socrate nu protestează: el acceptă că viața pe care și-a ales-o pentru sine nu i-a lăsat loc pentru „a face politică"[20]. Cu toate acestea, fără a se retrage nici măcar un pas din această poziție, el declară:

T6 *Gorgias*, 521d: „Cred că sînt unul dintre puținii atenieni, ca să nu spun singurul, care se implică în adevărata artă a politicii (ἐπιχειρεῖν[21] τῇ ὡς ἀληθῶς πολιτικῇ τέχνῃ) și dintre oamenii de azi sînt singurul care face politică."[22]

Astfel, după ce îi spune lui Polos în T5, în auzul lui Callicles, că nu se implică în politică, Socrate îl asigură pe Callicles în T6 că de fapt se implică, iar ceea ce vrea să sugereze asigurîndu-l de acest lucru ar trebui să fie ușor descifrabil în lumina celor spuse de Socrate puțin mai devreme.

T7 *Gorgias*, 515a: „Acum, nobil om, fiindcă ai început să te implici în treburile cetății (ἄρτι ἄρχῃ πράττειν τὰ τῆς πόλεως πράγματα) și mă îndemni să fac și eu același lucru, reproșîndu-mi că nu o fac, nu este oare

---

* Trad. de G. Murnu, în Homer, *Iliada*, Cîntul IX, v. 436, Ed. Fundației Culturale Române, București, 1995, p. 223. (*N.t.*)

[19] În privința aluziei făcute de Callicles la piesa *Antiope* a lui Euripide pentru a întări această acuzare, *v.* Carter, 1986: 173–175.

[20] În *Apologie* (31c–32a) el explică de ce a urmărit acest program de-a lungul vieții: „Vi se poate părea ciudat că, deși umblu de colo-colo și mă agit în toate direcțiile (πολυπραγμονῶ, *cf.* nota lui Burnet *ad loc.* și Carter, 1986: 185), nu îndrăznesc să urc la tribună și să dau sfaturi Adunării".

[21] ἐπιχειρεῖν aici nu ar trebui tradus cu sensul mai slab de „a încerca" (precum la Humbold, 1952, sau la Irwin, în Comentariul său *ad loc.* [1979: 240]): ἐπιχειρεῖν *poate* însemna și „a aplica", nu numai „a încerca să aplici" (*LSJ s.v.*, care notează convenabil primul sens, îl citează pe Hippocrate, *Epidemiile*, V, 20: ἐπεχειρήθη „operația a fost îndeplinită"); iar faptul că acesta este sensul intenționat aici rezultă clar din urmarea imediată: doctorul cu care se compară Socrate în 521e–522a nu este prezentat *încercînd* să aplice acele procedee medicale dure dar salvatoare, ci chiar aplicîndu-le (ταῦτα πάντα ἐποίουν, ὦ παῖδες, ὑγιεινῶς).

[22] καὶ πράττειν τὰ πολιτικὰ μόνος τῶν νῦν.

cazul să ne examinăm unul[23] pe altul şi să punem întrebarea: «Ia să vedem, l-a făcut Callicles mai bun pe vreunul dintre cetăţeni ? Există cineva — străin sau cetăţean, sclav sau om liber — care, fiind înainte un om rău, nedrept, lipsit de moderaţie şi prost, să fi devenit un om bun şi onorabil (καλός τε κἀγαθός) datorită lui Callicles?»"

Nimeni dintre cei care l-au auzit pe Socrate spunînd acest lucru nu ar fi putut avea vreo îndoială că prin „adevărata artă a politicii" din T6 Socrate nu putea înţelege decît acea artă al cărui exerciţiu îmbunătăţeşte caracterul moral al concetăţenilor unei persoane (oricine ar fi aceştia, chiar şi dintre sclavi!). Astfel încît Callicles ar fi ştiut că, atunci cînd Socrate are îndrăzneala de a spune că el, care a făcut din îndepărtarea de politică o regulă în viaţa sa[24], este totuşi singurul om din Atena care „face politică", el foloseşte această expresie *ad hoc* într-un sens voit idiosincratic[25]: el spune că, deşi *nu* face politică în accepţiunea curentă a termenului, totuşi face cu siguranţă politică în celălalt sens, în care a te ocupa de „treburile cetăţii" înseamnă a îmbunătăţi caracterul moral al oamenilor care locuiesc în ea.

O dată ce primul şi al treilea paradox ne-au fost garantate ca ironii complexe de către Socrate însuşi, nu mai există îndoială că şi cel de-al doilea este o afirmaţie de acelaşi gen. Oricine este tentat să considere adevărată declaraţia lui Socrate din *Laches* (T2 *supra*), cum că nu stăpîneşte arta de a-i învăţa pe alţii despre virtute, ar trebui să observe cum utilizează el acest refuz pentru a se demarca de declaraţia frauduloasă a sofiştilor care se pretind posesorii acestei arte. Să analizăm forma în care îi asigură pe judecătorii săi că nu este dascăl de virtute:

T8 *Apologia*, 20b: „L-aş socoti pe Evenos într-adevăr fericit dacă el stăpîneşte într-adevăr această artă şi pretinde o taxă atît de modestă pentru a o da spre învăţătură.[26] Cît mă priveşte pe mine, în orice caz, nu mi-aş mai

---

[23] ἐπισκεψόμεθα, al cărui sens devine mai clar atunci cînd trece la ἐξετάζῃ în 515b1.

[24] *Cf.* T3 *supra.*

[25] Aşa cum face şi cu πολυπραγμονεῖν (n. 20 *supra*). *Cf.* Carter, 1986: 185: „Socrate de fapt este şi totodată nu este *apragmōn*."

[26] οὕτω ἐμμελῶς διδάσκει. Ironia complexă din ἐμμελῶς ar trebui să nu ne scape. Taxa fixată la 500 de drahme, echivalînd, pentru unii dintre membrii mai săraci ai juriului, cu cîştigul unui an întreg, ar reprezenta totuşi un preţ destul de mic, chilipirul secolului, dacă Evenos ar fi într-adevăr în stare să ofere ceea ce promite. Dar, de vreme ce promisiunea sa e frauduloasă, marfa lui este scandalos de scumpă, la oricare preţ ar fi oferită. Putem face o comparaţie cu felul în care tratează Xenofon această chestiune. El nu face decît să relateze: „Nu a promis niciodată (ὑπεσχετο) că va oferi învăţătură despre acest lucru [*sc.* virtute]... nu a promis nimănui niciodată (ἐπηγγείλατο) acest lucru [*sc.* că va fi dascăl de virtute]" (*Memorabilia*, I, 2, 3 şi 8). Nehamas, 1986: 276

încăpea în piele de vanitate şi orgoliu dacă aş deţine o asemenea cunoaştere. Numai că, cetăţeni ai Atenei, eu pur şi simplu nu o deţin."

Aşadar, Socrate neagă vehement că ar deţine abilitatea de a-i face pe ascultătorii săi nişte buni cetăţeni şi nişte oameni buni (abilitate pe care Evenos este atît de convins că o are, încît se oferă să o pună în practică pentru oricine se angajează să-i plătească onorariul cerut): Socrate spune că ar trebui să sufere de megalomanie, să „nu-şi mai încapă în piele de vanitate şi orgoliu", pentru a face o asemenea declaraţie. Dar el nu are nici o mustrare de conştiinţă atunci cînd face chiar această declaraţie în T6, în care afirmă că este „unul dintre puţinii atenieni, dacă nu chiar unicul" care practică „adevărata artă politică", a cărei caracteristică (T7) este aceea de a face din concetăţenii săi nişte oameni mai buni — ameliorînd caracterul moral al oamenilor în favoarea cărora practică această artă.

Am făcut în aşa fel încît demonstraţia să depindă direct de T6 fiindcă Socrate recunoaşte acolo foarte explicit că face politică. Dar există, desigur, numeroase dovezi din alte dialoguri timpurii ale lui Platon care atestă că negarea din T8 este ironică. Date fiind criteriile bine cunoscute ale lui Socrate pentru a determina „binele", ar mai fi spus el oare: „nu a existat un bine mai mare pentru voi în cetate decît acest serviciu al meu în slujba zeului" (*Apologia*, 30a) dacă nu ar fi fost convins că prin acel ajutor elenctic pentru concetăţenii săi, adică „serviciul său în slujba zeului", el *practica într-adevăr* arta de a-i învăţa pe alţii despre virtute? Deşi el însuşi nu o descrie astfel — nu o numeşte „învăţătură" — raţionamentele sale elenctice sînt cu siguranţă înţelese şi descrise în acest fel atît de către duşmanii săi[27], cît şi — ceea ce ne interesează şi mai mult — de cei care îl cunoşteau şi erau doritori să fie ei înşişi beneficiarii învăţăturilor sale:

---

consideră aceasta o dovadă că Socrate nu numai că nu a *promis* că va da învăţătură despre virtute, ci chiar *nici nu a făcut aşa ceva*, şi nici măcar nu a *încercat* să facă, ceea ce Xenofon nu spune şi cu siguranţă că nici nu vrea să sugereze; *cf. Memorabilia*, IV, 7, 1: „I-a învăţat pe însoţitorii săi orice ştia că se cuvine ca un om bun şi onorabil să cunoască, cu mai mult entuziasm decît o făcuse oricine altcineva (πάντων προθυμότατα ἐδίδασκεν)."

[27] În *Apologie* (29c) Socrate face referire la avertismentul acuzatorilor săi la adresa tribunalului: aceştia susţineau că, dacă el va fi achitat, „fiii voştri, aplicînd ceea ce-i *învaţă Socrate*, vor fi pe de-a-ntregul corupţi". În *Euthyphron* (3b-c) Socrate remarcă, adresîndu-se interlocutorilor săi, că atenienii „nu-şi fac prea multe griji dacă cineva este acel gen de persoană [care «inovează în chestiuni religioase», 3b], dar nu-şi propovăduieşte propria înţelepciune; însă, în cazul în care consideră [că aşa face] şi îi transformă şi pe alţii în astfel de persoane, sînt cuprinşi de mînie".

T9 *Laches*, 189b (vorbeşte Laches): „Socrate, ţie mă încredinţez pe mine însumi ca să mă înveţi (διδάσκειν; *cf.* διδάσκεσθαι, διδασκομένον puţin mai sus) şi să îmi demonstrezi că greşesc (ἐλέγχειν) în orice mod vei dori."

T10 *Laches*, 200c (din nou Laches): „Îi sfătuiesc pe Lysimachos şi pe Melesias aici de faţă să ne elibereze pe tine [Nicias] şi pe mine din slujba de educatori ai acestor tineri, dar să nu renunţe la Socrate, aşa cum spuneam mai devreme. Aşa aş face eu însumi dacă aş avea fii de această vîrstă."

Iar Nicias se alătură şi el acestei opinii, susţinînd cu entuziasm acest tribut faţă de Socrate ca profesor de morală. El îi asigură pe Lysimachos şi pe Melesias:

T11 *Laches*, 200c-d: „Dacă Socrate ar dori să se ocupe de băieţi, nu ar mai fi nevoie să mai cauţi pe altcineva. Dacă el ar fi doritor, i l-aş încredinţa cu cea mai mare plăcere pe Niceratos [propriul său fiu]."

1.2 — Precedentele delfice

Într-un stil de răspuns oracular foarte la modă care joacă un rol deosebit de important în istoria populară a grecilor, găsim afirmaţii menite a fi adevărate într-una dintre posibilele lor interpretări şi false conform altor interpretări. Iată cîteva exemple. „La trecerea fluviului Halys, Cresus va distruge o mare putere" (Herodot, I, 53, 13; Aristotel, *Retorica*, 1407a38): afirmaţia este adevărată numai dacă este înţeleasă într-un sens care, în sminteala sa, îi scapă lui Cresus — acela că puterea pe care avea să o distrugă va fi chiar a sa. La fel se întîmplă atunci cînd foceenii întemeiază o cetate pe insula Corsica („Cyrnos"), interpretînd în acest sens indicaţia oracolului, pentru ca, douăzeci de ani mai tîrziu, „să afle de la un om din Posidonia că Pythia prevestise că ei vor întemeia cultul eroului Cyrnos, nu că vor clădi un oraş pe insula Cyrnos" (Herodot, I, 165, 1)[28]. Şi aici, interpretată corect, formula delfică se dovedeşte perfect adevărată, fiind falsă numai dacă ar fi înţeleasă aşa cum fusese interpretată la început de către foceeni. Într-un al treilea exemplu[29], „momentul prevestit al eliberării lui Heracle din chinuri (μόχθοι) se dovedeşte a fi momentul morţii sale agonice (Sofocle, *Trachiniai*, 1164–74) şi, printr-o dublă întorsătură a sorţii, cel al apoteozei sale". Dacă ar fi descifrat corect

[28] Datorez acest exemplu şi multe alte lucruri — cum ar fi impulsul de a scrie această parte a notei — unui comentariu pătrunzător dintr-o scrisoare a lui Helen Bacon, coparticipantă la un simpozion despre Socrate de la Santa Cruz, în cadrul căruia mi-am prezentat eseul despre „Ironia socratică".

[29] De asemenea sugerat de Helen Bacon: citatul provine din scrisoarea domniei sale.

semnificația profeției, el ar fi știut adevărul, anume că sfîrșitul chinurilor sale va fi și sfîrșitul vieții și, totodată, clipa zeificării sale.

Dar lui Heracle nu-i este dat să știe acest lucru. El primește un răspuns al cărui sens adevărat nu ar fi avut cum să-l identifice din moment ce încă nu stăpînea cunoașterea viitorului, un privilegiu al zeilor care le este refuzat oamenilor. La fel și în cazul lui Cresus: teoretic, el nu are cum să discearnă crudul adevăr. Nici despre foceeni nu este deloc sigur că vor înțelege semnificația oracolului și că vor deduce din el indicațiile corecte. În toate cele trei cazuri, zeul își bate joc de cei care îi cer cu toată buna credință ajutorul. El îi permite purtătorului său de cuvînt să enunțe formule menite a fi adevărate într-un sens care le va scăpa cu siguranță ascultătorilor săi.

Nu aceasta este situația ironiilor complexe ale lui Socrate. Aici totul se dezvăluie pe față; nu există nici o viclenie ascunsă. În *Banchetul* lui Xenofon, ascultătorilor lui Socrate nu le rămîne nici cea mai mică urmă de îndoială că termenii „mijlocitor" și „frumos" sînt folosiți aici într-un sens special pentru a-l putea caracteriza cu adevărat pe acesta, dar aceiași termeni ar fi cu totul falși dacă ar fi luați în sensul lor obișnuit. La fel și în cazul ironiilor filozofice care îi sînt atribuite la Platon. Aici Socrate nu se adresează ascultătorilor cărora se așteaptă să le scape sensul intenționat de el fiindcă le lipsește informația necesară pentru a capta sensul în care atît afirmația, cît și negația acestor ironii se presupune că sînt adevărate. Dacă are motive să creadă că ei nu posedă încă informația cerută, Socrate o oferă *ad hoc*. În *Apologie*, el le spune concetățenilor săi că este „conștient că nu sînt înțelept în nici un lucru, mare sau mic" (T1) numai după ce a recunoscut că ceea ce îi lipsește este „un fel de înțelepciune mai mult decît omenească", fiindcă „înțelepciune omenească" are deja (T4). În *Gorgias*, lui Callicles i se spune că Socrate posedă „adevărata artă politică" (T6), dar numai după ce i se explicase care sînt criteriile decisive conform cărora stabilim dacă cineva stăpînește această artă (T7). În *Laches*, sensul obscur al afirmației că Socrate nu știe nimic despre arta de a da învățătură despre virtute nu este explicitat imediat; dar Nicias, care îl cunoaște bine pe Socrate, nu are nevoie să i se spună că acesta este într-adevăr un maestru al acestei arte; iar ceilalți ar afla și ei foarte curînd asta dacă ar sta în preajma lui Socrate.

Oracolele zeilor sînt, cum se știe, impenetrabile.[30] Cei care vin să îl consulte pe Apollo nu au nici o certitudine că sensul aparent al răspun-

[30] δυσμαθῆ (Eschil, *Agamemnon*, 1255). Oracolele nu ascund adevărul (*cf.* Heraclit, B93: „Stăpînul oracolului de la Delphi nici nu spune adevărul, nici nu-l ascunde, ci dă un semn"), dar nici nu oferă cheia prin care să poată fi descifrat corect mesajul lor enigmatic.

sului său este şi sensul veritabil. Dar interlocutorii lui Socrate nu rămîn în aceeaşi incertitudine. Dotat fiind cu o inteligenţă medie şi cu bunăvoinţă[31], nici unul dintre cei care îl aud pe Socrate spunînd că nu are nici o cunoaştere, că nu poate da nici o învăţătură şi că nu „face politică" nu ar putea gîndi că fiecare dintre declaraţiile sale ar trebui luată numai în sens strict literal.

Acesta este punctul în care, foarte subtil, ironia socratică a fost interpretată greşit în expozeul pe care i l-a făcut Fowler în volumul *Modern English Usage*[32], unde este interpretată ca o instanţiere arhetipală a „unei forme de exprimare ce presupune un auditoriu dublu, constînd dintr-*o parte care, ascultînd, va auzi dar nu va înţelege* şi o altă parte care, atunci cînd se subînţelege mai mult decît poate percepe urechea, va fi conştientă de acest surplus de informaţie, ca şi de incomprehensiunea celorlalţi". Aşa cum trebuie să fi rezultat deja clar din ceea ce am susţinut în această notă şi din capitolul 1 *supra*, acea parte din formularea lui Fowler subliniată cu litere cursive este pur şi simplu o falsă descriere a modului în care se adresează Socrate propriilor săi interlocutori în opera lui Platon. De asemenea şi la Xenofon: lui Theodote i se dă evident de înţeles că acele „iubite" nu sînt cu-adevărat nişte *fete* (Socrate arată clar acest lucru pomenindu-le numele). Tovarăşilor săi de petrecere de la banchet li se dă nu mai puţin evident de înţeles dublul sens al termenilor „mijlocitor" şi „frumos" aplicaţi la persoana lui Socrate: nici unul dintre aceşti comeseni nu se află în cel mai mic pericol de „a auzi şi a nu înţelege" atunci cînd Socrate afirmă că se ocupă de mijlociri şi că are un nas fermecător.

Putem însă distinge un element deosebit de lămuritor în definiţia pe care o dă Fowler ironiei ca „utilizare a cuvintelor cu intenţia de a transmite un sens părţii neiniţiate a auditoriului şi un alt sens părţii iniţiate, încîntarea rezidînd în intimitatea secretă stabilită între cel de-al doilea grup şi vorbitor". Aceasta este de fapt mai degrabă o definiţie acceptabilă a ironiei *platoniciene* decît a celei socratice, valabilă chiar şi în cazul unor dialoguri precum *Euthyphron*, *Ion* şi *Hippias Maior*, în care nu se poate pune problema unui auditoriu dublu în cadrul dialogului (în toate cele trei cazuri, nu există spectatori: Socrate se află singur în faţa interlocutorului său), dacă socotim ca parte „iniţiată" a auditoriului pe cei

---

[31] Faptul că cea de-a doua condiţie este tot atît de importantă ca şi prima rezultă clar din reacţia lui Trasymachos la declaraţia de ignoranţă a lui Socrate. Cel care vine la Socrate cu gîndul de a-l înfrunta este foarte predispus să considere afirmaţiile sale ambigue cu referire la propria persoană ca nişte subterfugii evazive.

[32] *S.v.* "irony", 305 şi urm. (ediţia a doua).

cărora li se adresează Platon în aceste dialoguri, adică pe cititori: ei sînt „inițiații" care se presupune că vor capta semnificația ce scapă puterii de înțelegere a interlocutorului. Îndreptîndu-ne atenția către alte dialoguri, precum *Protagoras* sau *Gorgias*, găsim cu ușurință acolo, în interiorul dialogului, persoane care pot fi incluse printre „inițiați"; aceștia sînt prezentați ca fiind la curent cu micile șiretlicuri ale lui Socrate și în măsură să aprecieze acea „intimitate" cu vorbitorul la care se referă Fowler: este vorba de Alcibiade în *Protagoras*, de Chairephon în *Gorgias*. De asemenea, sentimentul apartenenței la grupul de „inițiați" al auditoriului dublu ar conta ca sursă de amuzament pentru tinerii „fani" ai lui Socrate atunci cînd l-ar vedea aruncînd săgeți în prestigioșii limbuți ai Atenei, spectacolul inspirîndu-i să-și încerce ei înșiși priceperea la acest joc (*Apologia*, 23c).

1.3 — ἔρως καλός: Primejdiile întîmpinate de băiat[33]

Cei din anturajul unui tînăr, preocupîndu-se de binele său — părinții și prietenii din grupul celor de vîrsta sa — au sentimentul că ar face mai bine să se abțină de la astfel de relații[34]:

> *Banchetul*, 183c5-d2: „Tații își dau băieții în grija dascălilor și nu-i lasă să intre în vorbă cu cei care le caută dragostea: dascălilor li se cere să interzică acest lucru. Iar prietenii de vîrsta băieților îi ocărăsc (ὀνειδίζειν)[35] pe aceștia dacă îi văd că se pretează la așa ceva, și ocara lor nu este respinsă de cei mai vîrstnici — aceștia nu spun că injuriile ar fi nemeritate."

> *Phaidros*, 255a4–6: „Dacă mai înainte, cicălit de prietenii săi, care i-au spus că este rușinos (αἰσχρόν) să flirtezi cu unul care te iubește, îl respinsese pe îndrăgostit..."

Oricît de seducător ar apărea în lumina νόμος-ului la modă, rolul băiatului rămîne riscant; el se situează într-o poziție ambiguă și vulnerabilă. Încă adolescent, imatur din punct de vedere emoțional, cu un caracter de-abia conturat, lipsit de experiența necesară pentru a judeca bine oamenii și lumea, dacă se întîmplă să fie καλός, el se găsește deodată în posesia unui bun pentru care oferta este mică și cererea mare[36]:

---

[33] *Cf.* n. 64 din cap. 1.

[34] *Cf.* Dover, 1978: 81–91.

[35] Și *cf.* ὄνειδος, *Phaidos*, 231e–3–4.

[36] Datele demografice nu ar trebui neglijate: băieții în floarea vîrstei se găsesc în aceeași proporție față de amatorii potențiali ca și băieții καλοί din cadrul unei grupe de

un bărbat mai în vîrstă s-ar tîrî la picioarele sale[37] pentru a i se permite accesul la acest bun, pregătit fiind să ofere mari recompense în schimbul „favorurilor". Oare nu ar fi el atunci supus celei mai mari tentații de a-şi oferi comoara nou descoperită într-un mod care l-ar putea corupe?

Să presupunem că în cadrul unei legături onorabile care îi va apropia, îndrăgostitul va primi tot ceea ce-şi doreşte. Va putea oare să evite băiatul acel stigmat care, în mentalitatea grecească, îl marchează pe cel ce joacă rolul pasiv în relația sexuală?[38] Dover consideră că da, fiindcă, susține el (103 *et passim*), în cadrul νόμος-ului contactul orgasmic rămîne exclusiv intercrural. Profund conştient de datoria pe care o am față de el pentru puținul pe care l-am înțeles despre acest dificil subiect[39], rămîn totuşi foarte sceptic în ce priveşte această teză a sa. Picturile de pe vase reprezintă singurele dovezi în sprijinul acestei teorii. Dar putem noi oare exclude posibilitatea ca reprezentarea a ceea ce era de fapt modalitatea normală de obținere a plăcerii să fi fost cenzurată de codul dominant? Aceasta nu este o ipoteză lipsită de temei: textele o demonstrează din plin. Aşa cum admite şi Dover, teza sa nu este sprijinită de dovezi din acest sector: „În comedia greacă [copulația anală] este considerată (cu excepția *Păsărilor*, 706)[40], singura formă [de

---

vîrstă de cinci ani față de majoritatea bărbaților adulți. Despre raritatea băieților καλοί în cadrul grupei lor de vîrstă avem informații din scena de debut a dialogului *Charmides* al lui Platon: printre zeci de tineri în palestră se află un singur καλός, atrăgînd toate privirile ce „îl contemplă ca pe o statuie" (154c).

[37] „Rugîndu-se, implorînd, cerşind, legîndu-se prin jurămînt, dormind pe pragul uşii, îndurînd de bunăvoie o sclavie mai rea decît a oricărui sclav" (*Banchetul*, 183a).

[38] Dover, 1978: 103–104: „Asemuindu-se unei femei în actul sexual, masculul care se supune îşi refuză rolul de cetățean bărbat" şi alege „să fie victima a ceea ce ar fi, dacă victima nu ar consimți, *hybris*". Pentru o mulțime de trimiteri la dezonoarea pe care o suferă, în opinia atenienilor, partenerul pasiv într-o relație homosexuală, *v.* în special Cohen, 1987: 5–15.

[39] Cf. omagiul pe care i l-am adus într-o analiză anterioară dedicată ἔρως-ului platonic (1981: 40).

[40] Nu sînt de acord că acest vers din Aristofan ar reprezenta o excepție. Nu există nici o dovadă textuală care să confirme ipoteza lui Dover (1978: 98) că termenul folosit aici, διαμηρίζειν, denumea „aproape sigur" la origine copulația intercrurală sau că a însemnat vreodată altceva decît tipul comun de contact sexual complet, vaginal cu o femeie, anal cu un bărbat, aşa cum este incontestabil cazul la Zenon Stoicul (H. von Arnim, *SVF*, 250 şi 251, *ap.* Sextus Empiricus, *Hypotyposes pyrrhoniennes*, III, 245, *Adv. Math.*, XI, 190). Cele mai vechi trei utilizări ale cuvîntului sînt atestate toate în *Păsările*. În versul 1024 termenul trimite fără nici o ambiguitate la copulația vaginală, aşa cum recunoaşte şi Dover. Estimez că şi în celelalte două utilizări din această piesă cuvîntul trimite de asemenea la tipul obişnuit de copulație: ar fi greu de imaginat că Euripide, atunci cînd declară διαμηρίζοιμ' ἂν αὐτὴν ἡδέως (699), şi-ar dori o satisfacție

raporturi sexuale]; iar cînd poezia elenistică vorbeşte fără ambiguităţi despre ceea ce se petrece efectiv din punct de vedere fizic, nu găsim aluzii decît la copulaţia anală, niciodată la cea intercrurală" (1978: 99). Dar chiar dacă i-am da dreptate *in toto* lui Dover, tot nu s-ar şterge pata imprimată pe reputaţia băiatului. Dacă faptul de a te supune copulaţiei anale aduce după sine un stigmat, băiatul ar rămîne mereu pradă bănuielilor. Cine ar putea spune ce anume se întîmplă între el şi amantul său în intimitatea amorului lor?[41]

1.4 — Eschine Socraticul, Fr. 11[42]

Iată traducerea fragmentului:

[*a*] (vorbeşte Socrate) „Dacă credeam că îi pot fi util printr-o artă, aş fi fost convins de o mare prostie. Dar de fapt credeam că în cazul lui Alcibiade această posibilitate [de a-i face un bine] mi-a fost acordată prin dat divin (θείᾳ μοίρᾳ), lucru de care nu trebuie să ne minunăm".

[*b*] „Căci dintre cei bolnavi mulţi se îndrăvenesc cu ajutorul unei arte omeneşti, iar alţii printr-un dat divin. Cei însănătoşiţi prin meşteşug omenesc sînt vindecaţi de doctori, pe cînd în cazul celor însănătoşiţi prin dat divin dorinţa este cea care îi determină să se îndrăvenească: ei doresc să vomite atunci cînd aceasta le prieşte şi să meargă la vînătoare atunci cînd exerciţiul fizic viguros le face bine".

[*c*] „În ce mă priveşte, datorită dragostei ce i-o port lui Alcibiade, experienţa mea nu a fost diferită de cea a bacantelor. Căci bacantele, atunci cînd sînt posedate de zeu, beau lapte şi miere din fîntînile din care alţii nu pot nici măcar să tragă apă. Şi la fel şi eu, deşi nu am avut nici o cunoaştere cu care să-l pot ajuta învăţîndu-l despre ea, totuşi m-am gîndit că asociindu-mă cu el puteam să-l fac mai bun prin dragostea mea".

---

ersatz. Şi dacă admitem că termenul este folosit pentru a desemna penetraţia falică în 699 şi din nou în 1024, ca şi la Zenon în fragmentele stoice citate mai sus, nu ne mai rămîne nici o dovadă bazată pe texte în sprijinul ideii că în versul 706 Aristofan a trecut la un alt sens, care nu este deloc clar atestat în nici un text grec ce ne-a parvenit şi nu este impus nici de contextul său imediat: nu reiese din text nici un motiv pentru care capacitatea de a le satisface bărbaţilor dorinţele, cu care se laudă păsările, le-ar acorda favoriţilor lor o satisfacţie mai mică decît cea obişnuită.

[41] Aşa cum punctează David Cohen (1987: 19): „un băiat care era văzut în casa unui bărbat sau singur în compania acelui bărbat într-un loc pustiu (în special după lăsarea întunericului) era compromis şi putea deveni obiectul şantajului": *v*. trimiterile sale din n. 69 la p. 19.

[42] *Cf*. n. 71 din cap. 1.

Cu greu rezistăm tentației de a citi la punctul [*c*] al fragmentului ceea ce știam despre „îndrăgostitul nebun" din *Phaidros* și de a presupune că ceea ce ni se spune este că dragostea lui Socrate pentru Alcibiade reprezintă o stare de ἐνθουσιασμός, la fel precum cea a bacantelor. Cedînd acestui impuls, A.E. Taylor (1924: 15) crede că textul ne învață că dragostea lui Socrate pentru băiat este o „frumoasă frenezie", asemănătoare stării bacantelor atunci cînd sînt posedate de zeu. Barbara Ehlers (1966: 22), dîndu-și seama cît de nepotrivită ar fi această interpretare în cadrul descrierii pe care o face Socrate maestrului, dar ținînd încă la ideea că lui Socrate i se atribuie aici ἐνθουσιασμός, inventează o formă specială a acestei experiențe, mai apropiată de Socrate (dar pentru care nu avem nici cel mai mic indiciu în text): „datorită dragostei sale pentru Alcibiade, puterile elenctice ale lui Socrate ajung să atingă cea mai înaltă și mai irezistibilă claritate"[43]. După părerea mea, atît Taylor, cît și Ehlers se lasă să alunece un pic prea liber în citirea printre rînduri (*hineinlesen — n.t.*). Dacă citim textul cu mai mare strictețe, iată tot ce putem deduce din el: În [*a*] se spune că rezultatul mult dorit (progresul moral al lui Alcibiade) *nu* va fi atins cu ajutorul unei arte, ci „printr-un dat divin" (accentul căzînd pe negație: ar fi „o mare prostie" să crezi altceva); în [*b*], aflăm că în tratamentul bolnavilor se poate ajunge la un rezultat minunat (pacientul se însănătoșește) *nu* cu ajutorul unei arte, ci „printr-un dat divin" — lăsîndu-l pur și simplu pe bolnav să facă aproape numai ceea ce dorește; în [*c*], ni se spune că Socrate îl conduce pe Alcibiade spre rezultatul mult dorit *nu* cu ajutorul unei arte, ci prin dragoste, ca în cazul bacantelor, care, atunci cînd sînt posedate, ajung la *propriul lor* rezultat minunat fără ajutorul vreunei arte. Nu există nimic în [*c*] care să justifice afirmațiile lui Taylor sau Ehlers atunci cînd consideră că Socrate se compară cu bacantele pe motivul că, în dragostea sa pentru Alcibiade, și el este, ca și ele, posedat de un zeu.

2.1 — Compoziția cărții I a *Republicii*

Conform criteriilor stabilite cu ocazia enunțării celor Zece Teze în prima parte a capitolului 2 („Cele Zece Teze"), Cartea I a *Republicii* aparține clar Grupului I, în timp ce cărțile II–X aparțin la fel de clar Grupului II.

Teza I. În Cartea I, Socrate investighează numai propoziții din domeniul moral, anunțînd în 344e că scopul său este de „a determina conduita din viața noastră — cum ar trebui să se comporte fiecare dintre noi

[43] „*Weil er Alkibiades liebt, zur höchsten zwingenden Klarheit seiner elenktischen Fähigkeit steigert.*"

pentru a duce cea mai avantajoasă viață" — și apoi spunînd din nou, în 352d, că subiectul discuției se rezumă la acest lucru: „cum trebuie să ne trăim viața"[44].

Teza II. În Cartea I nu se face nici cea mai mică aluzie la teoria Formelor transcendente, din cărțile V–VII și X, și nici la cea a sufletului separabil, din Cartea X.

Teza III. În Cartea I, negarea cunoașterii de către Socrate este prezentată ca fiind poziția sa „obișnuită", binecunoscută celor plasați la distanță de cercul socratic, precum Trasymachos (336b–337e).[45] Nu găsim nici o aluzie în acest sens în cărțile II–X.

Teza IV. În Cartea I, Socrate nu face nici o trimitere la teoria sufletului tripartit, la care va trece Socrate în cărțile II–IV. Prima formulare a modelului tripartit o găsim de-abia în Cartea IV.

Teza V. În Cartea I, Socrate nu dă nici cea mai mică dovadă de cunoștințe specializate de matematică, sau că ar avea vreun interes pentru una dintre științele matematice. Această atitudine se opune clar insistenței din Cartea VII asupra necesității de a dobîndi cunoștințe extinse de matematică ca propedeutică pentru filozofie.[46]

Teza VII. Întrebările „Ce este un stat?" „Ce este un stat perfect?" „Care este structura instituțională a societății sale?" nu apar înaintea cărților II–V. Nu găsim nici urmă de ele în Cartea I, în care ideea că cel care guvernează, acționînd în această calitate, nu o face în interes propriu, ci în interesul celor pe care îi guvernează (342e) și cea că, „dacă ar fi să existe o cetate de oameni buni", conducătorii săi ar guverna în silă (347b-d), deși sprijinite prin argumente, nu sînt susținute cu scopul de a construi, nici măcar de a schița, o teorie a statului ideal (cărțile IV–VII) și nici de a prezenta un clasament ordonat al instituțiilor existente (Cartea VIII).

Teza IX. Atunci cînd se încearcă formularea definiției principalelor virtuți ale sufletului perfect de bun și ale statului perfect de bun în Cartea IV, pietatea se remarcă prin absența totală de pe listă. (Spre deosebire, de exemplu, de *Protagoras* 329s și urm., *Gorgias*, 507b-c.)

Teza X. În Cartea I, metoda de investigație a lui Socrate este evident elenctică: el insistă în mod repetat asupra respectării regulii „spune ceea ce crezi" (346a, 349a, 350e). Nu se mai face nici o aluzie la această regulă dincolo de Cartea I. Ea este implicit respinsă de la începutul Cărții II,

---

[44] Socrate spune același lucru, cu aceleași cuvinte, în *Gorgias* (500c).

[45] Citat parțial ca T1 în capitolul 1.

[46] *Cf.* T2, T3, T4 din capitolul 4.

în care Glaucon şi Adeimantos fac, fără să o susţină însă, o prezentare detaliată a concepţiei pur instrumentaliste despre dreptate şi îl provoacă pe Socrate să o respingă. În plus, în Cartea I, dezbaterea este puternic contradictorie: Trasymachos se dovedeşte un adversar redutabil şi i se opune lui Socrate cu o rezistenţă atît de îndîrjită cum nu i se mai arătase în nici unul dintre dialogurile anterioare. În Cartea II şi în continuare, pînă la sfîrşitul *Republicii,* Socrate are numai interlocutori care îl aprobă în tot ceea ce spune; îi adresează întrebări, îi solicită indicaţii, dar nu încearcă niciodată să apere în mod susţinut vreo teză care să le aparţină. Dezbaterea în contradictoriu, pusă puternic în evidenţă în Cartea I, dispare după aceea.

Aceasta fiind situaţia, vom considera Cartea I a *Republicii* un exemplu solid de dialog elenctic, indiferent de momentul în care a fost scrisă. Deşi Leonard Brandwood[47] o consideră, din raţiuni stilometrice, o parte integrantă a Republicii şi, ca urmare, vede în întreaga Republică o lucrare din perioada de mijloc a operei lui Platon, scrisă imediat după seria {Cratylos, Phaidon, Banchetul}, există totuşi — aşa cum el însuşi recunoaşte[48] — consideraţii stilometrice în favoarea tezei contrarii. Pe baza acestor consideraţii, doi specialişti de marcă din domeniul stilometriei, Constantin Ritter[49] şi von Arnim[50], ajunseseră la concluzia că ar trebui interpretată ca un dialog separat, scris în perioada timpurie a operei lui Platon, şi utilizat, la un moment ulterior, ca o carte introductivă la dialogul *Republica*[51]. Această opinie a fost urmată de unii cercetători[52], dar este departe de a fi general acceptată. Cîteva studii recente au respins-o, deşi fără a aduce argumente extinse pentru a susţine contrariul şi ignorînd argumentele stilistice în favoarea primei opţiuni.[53]

Pentru scopurile urmărite în investigaţia mea, chestiunea este de o importanţă secundară, căci conţinutul dialogului arată cît se poate de

---

[47] *Cf.* notele 2 şi 8 din capitolul 2.

[48] 1958: 403.

[49] *V.* 1910b: tabelele de la pp. 236–237, enumerînd modurile în care Cartea I a *Republicii* se diferenţiază stilistic de restul lucrării luată în totalitate.

[50] 1914: cap. 3 („*Trasymachos über die Gerechtigkeit*").

[51] *Cf.* cap. 1, p. 33.

[52] Friedländer merge chiar atît de departe încît o consideră „practic sigură" (1964: 50 şi urm. şi notele la 305 şi urm., care fac trimitere la alţi cercetători care susţin aceeaşi părere).

[53] Irwin, 1977a: 323 şi urm. şi Annas, 1981: 17 şi urm.. Nu este clar dacă ei au luat destul de în serios argumentele lingvistice aduse de Ritter (1888: 35 şi urm.) şi, ulterior, de von Arnim (1914: 71 şi urm.). Unele dintre acestea nu sînt foarte puternice. Dar forţa lor cumulată este impresionantă.

clar că acesta prezintă toate caracteristicile dialogurilor timpurii ale lui Platon. Dar ipoteza compoziției sale anterioare se dovedește preferabilă nu numai din perspectiva preponderenței dovezilor stilistice, ci și avîndu-se în vedere următorul considerent. Ipoteza contrară l-ar pune pe Platon în situația să înceapă cel mai mare și mai întins dintre dialogurile sale compunînd o pastișă filozofică: în discuțiile împotriva lui Trasymachos el *s-ar preface* că descoperă adevărul moral cu ajutorul unei metode de investigație în care și-a pierdut deja încrederea, de vreme ce respingerea elenchos-ului ca metodă a investigației filozofice în *Lysis*, *Euthydemos* și *Menon*, 81a și urm.[54] nu s-ar fi putut datora decît convingerii sale că această metodă este inutilă pentru atingerea unui asemenea scop — o convingere care iese la suprafață în ultimele rînduri ale Cărții I (354c1–3): „Din moment ce nu știu ce este dreptatea, îmi este greu să-mi dau seama *dacă ea este sau nu o virtute*." De vreme ce răspunsul la întrebarea „Ce este dreptatea?" nu a fost încă identificat, Socrate declară aici că nu știe dacă dreptatea este sau nu o virtute. Cum așa, din moment ce stabilise deja prin raționament elenctic în 315a că dreptatea *este* „înțelepciune și virtute"? Cea mai simplă explicație a acestei discrepanțe ar fi aceea că, atunci cînd Platon ajunge să alăture Cartea I la lucrarea pe care avea să o înceapă, el consideră nimerit să introducă chiar în interiorul acestei Cărți o mărturisire a faptului că rezultatele la care s-a ajuns în respectiva Carte prin metoda elenctică nu sînt sigure — o mărturisire care s-ar potrivi perfect dacă ar fi atașată la o lucrare produsă într-un moment anterior, cînd credința lui Platon în eficiența acestei metode era încă nestrămutată.

2.2 — Detalii personale despre Socrate în corpusul platonician[55]

Iată enumerate aici patru lucruri pe care nu le-am fi aflat de la Platon dacă din opera sa nu ar fi supraviețuit decît dialogurile elenctice și cele de tranziție:

(1) Trăsăturile chipului său sînt, hotărît lucru, urîte din punctul de vedere al standardelor grecești de frumusețe masculină (*Theaitetos*, 143e, 209c): are nasul plat (σιμός) și ochii bulbucați (ἐξώφθαλμος).

---

[54] Argumentez în favoarea acestei afirmații în Vlastos, 1983a: 57–58 și în cap. 4.
[55] *Cf.* cap. 1, p. 35.

(2) Originea sa socială este joasă. Mama lui, Phainarete, a fost moaşă (*Theaitetos*, 149a).

(3) Are obiceiul de a se opri brusc din drum, oriunde s-ar afla, rămînînd nemişcat în picioare, adîncit în gînduri (*Banchetul*, 175b, 220c-d).

(4) Face sacrificii în cinstea lui Asclepios (*Phaidon*, 118a) şi îi adresează rugăciuni lui Pan (*Phaidros*, 279b-c). La puţin timp înaintea morţii pune în versuri unele dintre fabulele lui Esop, cu un preludiu în cinstea lui Apollo (*Phaidon*, 60d).

Care este motivul pentru care nici una dintre aceste informaţii nu pătrunde în dialogurile timpurii? Cît priveşte punctele (1), (2) şi (3), răspunsul pare a fi acesta: nici una dintre ele nu i se pare lui Platon direct relevantă pentru activitatea filozofică pe care Socrate o desfăşoară în vreuna sau mai multe dintre operele în care îl înfăţişează, şi de aceea Platon nici nu vede de ce să le introducă în text numai de dragul interesului biografic. La punctul (4) însă putem înţelege de ce preferă să omită aceste informaţii din *Apologie*. Contrastînd puternic cu apărarea pe care i-o atribuie Xenofon lui Socrate[56], citînd (presupusa) frecvenţă manifestă a sacrificiilor sale ca principal argument pentru respingerea acuzaţiei că nu crede în zeii cetăţii, în *Apologia* lui Platon nu se face nici o trimitere la sacrificiile sau rugile lui Socrate la adresa vreunuia dintre zeii credinţei comune; singurul indiciu al pietăţii socratice pe care îl oferă Platon în *Apologie* este activitatea sa filozofică desfăşurată pe străzile Atenei, pe care Socrate o numeşte „serviciu"[57] în slujba unui zeu rămas anonim, referindu-se la el ca „zeul"[58] sau „zeul de la Delphi"[59], dar niciodată spunîndu-i pe adevăratul său nume, „Apollo", sau pe vreunul dintre numele sale de cult (Phoibos, Pythios etc.)

Dimpotrivă, iată aici patru detalii personale care, de data aceasta, figurează în dialogurile din Grupul I datorită impactului direct asupra

---

[56] *Memorabilia*, I, 1, 11: „Ce dovezi ar fi putut ei avea că el nu credea în zeii cetăţii? Căci putea fi văzut sacrificînd adesea acasă şi pe altarele publice ale cetăţii". *Apologia lui Socrate*, 11: „Ce mă nedumereşte cel mai tare la Meletos este în ce temei mă acuză el că nu cred în zeii cetăţii în care el crede. Căci toţi trecătorii m-au putut vedea la sărbătorile comune sacrificînd pe altarele publice, şi la fel ar fi putut să mă vadă şi Meletos dacă ar fi vrut."

[57] λατρεία, ὑπηρεσία (23e, 38e).

[58] A fost „în neagră sărăcie" din cauza „serviciului său în slujba zeului"; „zeul" îi poruncise „să trăiască filozofînd"; el a fost „darul zeului către cetate" (30e).

[59] „Îl voi chema ca martor pe zeul de la Delphi" (20e).

aspectelor particulare ale activității filozofice a lui Socrate care sînt expuse în contextul lor:

(1) Reacția lui la un oracol se dovedește un punct de cotitură în existența sa (*Apologia*, 21c–23b).[60] Asumîndu-și sarcina de a respinge afirmația oracolului că nimeni nu este mai înțelept decît el însuși, Socrate se confruntă permanent cu oameni renumiți pentru înțelepciunea lor și petrece multe ore pe zi în piața publică, „examinîndu-se pe sine și pe alții" (*Apologia*, 28e), stîrnind astfel multă ostilitate (23a), dar totuși perseverînd, deoarece consideră această activitate a sa un „serviciu în slujba zeului" (23c, 38e).

(2) Refuză să se implice în politică (*Apologia*, 31c–32a), considerînd că propriile sale eforturi de a ameliora sufletele concetățenilor săi reprezintă „adevărata artă a politicii" (*Gorgias*, 521d).[61]

(3) Deși extrem de disprețuitor față de propria sa înțelepciune, declarînd că nu o deține în nici un chip (*Apologia*, 21d), el vorbește totuși încrezător despre virtutea sa, satisfăcut că „nu a cauzat niciodată răul vreunui om sau vreunui zeu prin vorbă sau prin faptă" (*Gorgias*, 522d).

(4) Pronunță cuvinte aspre despre comportamentul public de la Atena, condamnînd disprețul curent față de lege (*Apologia*, 31d–32a), desconsiderîndu-i pe cei mai valoroși oameni de stat din cetate și numindu-i lingușitori (*Gorgias*, 517a și urm.). Dar în același timp susține că este profund legat de Atena, preferînd această cetate, cu legile ei, oricărei alte cetăți din lume, greacă sau barbară (*Criton*, 52c-e).

Rămînem pe gînduri la ideea că nici una dintre aceste informații nu ne-ar fi parvenit dacă Platon nu și-ar fi descris maestrul decît în Grupul

---

[60] Cînd anume a avut loc acest eveniment? Putem fi destul de siguri că anul 423 reprezintă *terminus post quem*: atunci s-a încheiat armistițiul de la sfîrșitul războiului archidamian, făcînd posibilă reluarea călătoriilor între Atena și Delphi, astfel încît Chairephon s-a putut deplasa pînă la templu; atunci a avut loc și spectacolul cu piesa *Norii*, în care Socrate este încă prezentat ca un personaj misterios care predă în spatele porților bine păzite ale „Gîndiriștimii". *Terminus ante quem* ar putea fi stabilit, cu ceva mai multă ezitare, în 418, anul morții lui Laches, protagonistul dialogului în care tatăl unuia dintre doi băieți, descendenți ai unor familii aristocratice demodate, afirmă că aceștia vorbesc între ei cu mult entuziasm despre Socrate, iar despre Socrate spune că „își petrece mereu ziua" în gimnazii în compania celor tineri (*Laches*, 180c-e, citat mai pe larg în cap. 4, n. 17 și 18).

[61] Citat mai pe larg ca T6 în nota suplimentară 1.1.

al II-lea de dialoguri. Aşa stînd lucrurile, nu am mai fi aflat că acest om, care se mişca cu atît de multă uşurinţă în cercurile aristocratice cele mai elegante, îşi petrecuse o bună treime din viaţă[62] ca ἀγοραῖος, o prezenţă frecventă în piaţa publică, un misionar care se adresa oamenilor nevoiaşi; şi nici că, deşi era un critic aspru al conducătorilor Atenei şi se indigna la vederea ilegalităţilor vieţii ei publice, se considera fiul ei iubitor, fidel şi supus. Deoarece cea mai mare parte dintre aceste date provin exclusiv din *Apologie* şi nu se regăsesc în nici o altă sursă antică[63], ar fi nimerit să ne amintim că aici (şi din toată opera sa numai aici) Platon vorbeşte ca cineva care, asistînd la proces (34a, 38b), a avut acces direct la faptele pe care le relatează; există chiar mai puţine motive să ne îndoim de veridicitatea substanţială a discursului pe care i-l atribuie Platon lui Socrate[64] decît de cea a discursurilor pe care le conferă Tucidide personajelor sale şi în care, spune el, „am atribuit fiecărui vorbitor sentimente adecvate situaţiei, exprimate aşa cum am crezut că le-ar fi exprimat probabil vorbitorul[65], încercînd totodată să mă apropii cît mai mult de sen-

[62] *Cf.* n. 60 *supra*.

[63] Putem face o comparaţie utilă cu *Apologia lui Socrate* scrisă de Xenofon: punctul (3) lipseşte cu desăvîrşire de aici, Socrate prezentîndu-se ca un om a cărui cunoaştere morală este întru totul suficientă şi a cărui înţelepciune este confirmată pozitiv de oracolul de la Delphi (16), în timp ce în *Apologia* lui Platon oracolul spune doar că nimeni nu este mai înţelept decît Socrate şi că înţelepciunea lui, exclusiv „omenească", nu valorează „decît puţin sau chiar nimic" în ochii zeului (23a). Cît priveşte punctul (1), Xenofon nu oferă absolut nici o informaţie despre efectul pe care l-a avut oracolul asupra vieţii personale a lui Socrate, în timp ce Platon îl prezintă ca pe un eveniment care l-a transformat pe Socrate într-un filozof de stradă cu mandatul divin de a „filozofa, examinîndu-se pe sine şi pe alţii" (*Apologia*, 28e; *cf.* 38a). Xenofon oferă aproape la fel de puţine date la punctul (4): în nici una dintre scrierile sale socratice nu există un echivalent al amarei denunţări a vieţii politice de la Atena implicată în afirmaţia atribuită de Platon lui Socrate că „nimeni nu ar putea supravieţui dacă şi-ar propune, împotriva mulţimii [atenienilor] sau a oricărei alte mulţimi, să împiedice numeroase fapte nedrepte şi nelegiuite din cetate" (31e).

[64] O demonstraţie mai completă a „istoricităţii" discursului lui Socrate din *Apologie* o găsim la Brickhouse & Smith, 1989: 2–10. Această demonstraţie ar fi putut fi sprijinită prin citarea în paralel a discursurilor din Tucidide.

[65] Dar *nu* şi „în limba" în care s-ar fi exprimat probabil vorbitorul, aşa cum reiese în mod eronat din traducerea lui C.F. Smith la acest pasaj din text. Vorbitorilor lui Tucidide li se permite să se folosească de stilul antitetic elegant al autorului. Nimeni nu ar putea susţine că Cleon vorbea limba lui Tucidide sau că Tucidide sugerează acest lucru. Gomme (1945: 144) face utila observaţie că Tucidide introduce invariabil discursurile declarînd că vorbitorul (vorbitorii) au spus τοιάδε („acest gen de lucruri"), nu τάδε („aceste lucruri"), pe care îl foloseşte numai „cînd citează cuvînt cu cuvînt dintr-un document".

sul general al celor spuse" (I, 22.1): în cazul lui Platon, sîntem siguri — ceea ce nu este valabil şi pentru Tucidide[66] — că scrie în calitatea sa de martor ocular, care, datorită legăturilor sale personale cu vorbitorul, îşi va fi încordat atenţia asupra fiecărui cuvînt pronunţat de acesta.

2.3 — οὐσία[67]

Verbul εἶναι are atît (1) un sens existenţial, ca în ἔστι (sau, mai frecvent, ἔστι τι) δικαιοσύνη („dreptatea există"), cît şi (2) unul copulativ, ca în σοφία ἐστι δικαιοσύνη „dreptatea este înţelepciune". Substantivul οὐσία, derivat de la participiul verbului, poate fi corespondentul său nominal în oricare dintre cele două sensuri. Putem, aşadar, traduce substantivul, în funcţie de context, ca „existenţă" atunci cînd corespunde sensului (1) şi ca „esenţă" în cel mai important dintre sensurile sale copulative, atunci cînd predicatul exprimă natura esenţială sau natura adevărată, autentică, a subiectului. Este evident că traducerea „esenţă" corespunde contextului din *Euthyphron*, 11a, unde οὐσία i se opune diametral lui πάθος, ca şi celui din *Cratylos*, 385e (= T9 din capitolul 2), în care are o utilizare paralelă cu cea a lui φύσις. Sensul de „existenţă" (sau de „entitate") s-ar potrivi în *Protagoras*, 349b, ἴδιος οὐσία καὶ πρᾶγμα, unde οὐσία alternează cu πρᾶγμα, cei doi termeni fiind asociaţi prin hendiade (corectez cu această ocazie sensul eronat de „esenţă" din contextul acestui pasaj tradus în Vlastos, 1981: 225).

Trebuie de asemenea să mai acceptăm (3) o a treia valoare, care să facă legătura dintre (1) şi (2), aşa cum o poate face cuvîntul *reality* în limba engleză (dicţionarul *O.E.D. s.v.* citează ca sensuri posibile atît „realmente existent", cît şi „autentic" [*i.e.* conform esenţei]). Aceasta este situaţia, de exemplu, în *Phaidon*, 78d1–2 [citat ca T20 în cap. 2]: „Însăşi acea realitate de esenţa căreia dăm noi seama (αὐτὴ ἡ οὐσία ἧς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι) punînd întrebări şi dînd răspunsuri". Aceste întrebări pe care „le pune şi la care răspunde" aici Socrate_{M} împreună cu prietenii săi (şi apoi din nou în 75d) sînt evident întrebări de tipul „Ce este *F*?", care caută să afle *esenţa* lui *F*. Astfel, răspunsul λόγος dat la această întrebare reprezintă un *definiens* D, afirmîndu-se că D este

[66] Tucidide nu ar fi putut asculta decît puţine dintre discursurile pe care le-a scris în *Istoria* sa; pentru unele dintre ele, spune el, a trebuit să le dea crezare „acelora care mi-au adus relatări din diferite surse".

[67] *Cf.* n. 56 la cap. 2.

εἶναι-ul lui *F* (τὸ τἰ ἦν εἶναι al său, cum ar spune Aristotel); iar ceea ce denumește *F* este un existent. Astfel, sensul existențial al verbului εἶναι este de asemenea prezent atunci cînd *F* este descris ca οὐσία ἧς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι: *F* este considerat *o esență care este un existent*. Așadar, traducerea „realitate" (*reality*) este potrivită pentru termenul οὐσία în 78d și, prin urmare, și în 76d, ἃ θρυλοῦμεν ἀεὶ, καλόν τέ τι καὶ ἀγαθὸν καὶ πᾶσα ἡ τοιαύτη οὐσία, ca și în 76e, τὴν ουσίαν ἣ σύ λέγεις; iar în expresia αὐτὸ ὃ ἔστι, care „pecetluiește" răspunsul corect la întrebarea „Ce este *F*?" (75d2) se exprimă atît esența, cît și existența. (Nu există un termen separat pentru „existență" în limba greacă a lui Platon.)

Valoarea (3) a lui ἐστί și a cognaților săi, care face legătura dintre esență și existență, ne permite să înțelegem cum îi utilizează Platon în doctrina sa despre „gradele [sau nivelurile] de realitate" (*v.* Vlastos, 1981: 49 și urm. și 65 și urm.), permițînd folosirea intensivă a lui ὄντως în expresia κλίνης ὄντως οὔσης (*Republica*, 597d) pentru a avea exact același sens ca și παντελῶς ὄν (*Republica*, 577a), τελέως ὄν (*Republica*, 597a), εἰλικρινῶς ὄν (*Republica*, 477a7); în acest fel, Platon poate descrie fără o redundanță stîngace realitatea superlativă a formelor ca οὐσία ὄντως οὖσα, „o realitate realmente [= perfect, complet, pur] reală" (*Phaidros*, 247c7). Această trăsătură fundamentală a formelor lui S_M permite traducerea „sînt reale pe cît poate fi un lucru de real" pentru εἶναι ὡς οἷόν τε μάλιστα (citat ca T13 în cap. 2). Variantele de traducere ale acestei expresii invocă noțiunea dubioasă de „grade de existență", ca la Robin, 1956, „*auquel le plus haut degré d'existence appartient*", sau Bluck, 1955, „au o existență deplină și completă", ori recurg la o exprimare neclară, ca în textul lui Gallop, 1975, „*sînt*, în cel mai deplin sens posibil", ori utilizează un limbaj formal, ca la Hackforth, 1955, „există în mod cert" (expresie foarte clară, dar incapabilă să traducă propoziția lui Platon, care are un sens evident material, în care nu se pune problema nici unei „certitudini").

2.4 — Interzicerea mizării pe datele senzoriale în matematică[68]

S-ar putea crede că în acest domeniu interdicția ar fi superfluă, fiindcă matematicienii înțeleg prea bine că proprietățile sensibile ale figurilor geometrice nu au valoare de dovadă, iar Platon este foarte conștient de acest lucru: el recunoaște că, atunci cînd „ei folosesc figuri vizibile și chib-

[68] *Cf.* cap. 2, p. 63.

zuiesc asupra lor, nu se gîndesc la *ele*, ci la lucrurile ale căror imagini sînt acestea: chibzuiesc asupra pătratului şi diagonalei în sine, nu asupra celor pe care le desenează" (*Republica*, VI, 510d). Chiar şi în această situaţie, avertismentul lui Platon faţă de caracterul înşelător al datelor senzoriale nu este inutil. El îi protejează pe matematicieni de obiecţiile protagoreice (precum negarea ideii că tangenta atinge cercul într-un singur punct)[69], care ar fi pus capăt ştiinţei lor: fără noţiunea punctelor adimensionale geometria greacă s-ar prăbuşi. Cei care practică matematica ar rîde, fără îndoială, de obiecţiile lui Protagoras. Dar Platon justifică pentru ei ceea ce altfel nu ar mai fi decît expresia dogmatismului lor profesional. Mai mult decît atît, îi pune în gardă împotriva mizării *inconştiente* pe proprietăţile sensibile ale figurilor, ca, de exemplu, atunci cînd presupun că liniile drepte care se intersectează trebuie să aibă un punct comun, derutaţi de felul cum arată aceste linii atunci cînd sînt desenate pe papirus sau pe nisip. Astfel, un geometrician care a luat în serios avertismentul lui Platon, s-ar fi putut alerta la faptul că, în absenţa unui postulat al continuităţii, ansamblul axiomelor lui Euclid şi ale predecesorilor săi era incomplet.[70]

2.5 — „Separaţia"[71] la Platon[72]

Voi încerca să demonstrez că atît în corpusul platonician, cît şi în mărturia lui Aristotel despre Platon, putem găsi exprimată aceeaşi teză metafizică, fie prin [P], fie prin [Q][73]:

[P] Formele există „în sine prin sine".
[Q] Formele există separat.

(1) *Platon*

În cadrul dezbaterii din *Parmenide*, Socrate îşi pune în discuţie propria sa teză prin intermediul următoarei întrebări:

---

[69] Aristotel, *Metafizica*, 998a3–4.

[70] *Cf.* Heath, 1926: I 234 şi urm. („Principiul continuităţii").

[71] *Cf.* n. 127 la cap. 2.

[72] Această este o versiune uşor corectată a unui scurt articol cu acelaşi titlu publicat în *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (Vlastos, 1987a: 187–196).

[73] *Cf.* modul în care formulează Prior (1985: 82) teoria pe care criticul lui Platon o atacă în *Parmenide*: „că există Forme [care] există «în sine prin sine» (adică separat de fenomene)". Sînt de acord cu Prior, dar în nota suplimentară 2.5 ofer argumente în favoarea echivalenţei din descrierea (Formelor) ca „existînd prin sine" şi ca „existînd separat", pe care el o acceptă din start.

T1 *Parmenide*, 128e9–129a1: „Nu crezi că există în sine prin sine o anumită Formă a Asemănării (εἶναι αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἶδός τι ὁμοιότητος)?"

Este vorba, evident, de teza [P]. Atunci cînd intră Parmenide în discuție, el începe prin a întreba:

T2 *Parmenide*, 130b2–5: [a] „Ai făcut tu însuți, așa cum spui, distincția (διῄρησαι), în acest mod, între, pe de-o parte, separat (χωρίς), anumite Forme în sine[74], și, pe de altă parte, tot separat (χωρίς), lucrurile care participă la ele? [b] Și oare crezi că Asemănarea există în sine (τι...εἶναι) separat (χωρίς) de asemănarea pe care o avem noi înșine, și la fel și Unitatea și Pluralitatea și toate acele lucruri despre care tocmai ai auzit de la Zenon?"

Cîteva cuvinte despre traducerea mea la acest punct: Cornford interpretează T2[a] în felul următor: „Ai făcut tu însuți această distincție despre care vorbești și ai separat despărțind..." etc. Nu există nici un cuvînt grec care să însemne „ai separat" în textul pe care îl traduce: Parmenide nu a spus διῄρησαι καὶ ἐχώρισες. Verbul χωρίζειν nu apare aici și nici într-o altă parte a discuției; în plus, el nu este folosit niciodată cu referire la Forme în vreuna dintre operele platoniciene. Diferența dintre χωρίζειν și verbul pe care îl folosește aici Platon, διαιρεῖν, este substanțială. Încă de la prima utilizare a verbului διαιρεῖν în proza filozofică greacă, el a avut în mod normal o valoare pur logică. Heraclit s-a descris pe sine însuși ca διαιρέων πάντα κατὰ φύσιν, „distingînd fiecare lucru în concordanță cu natura sa" (B1). Și l-ar putea imagina cineva pe acest apostol al unității cosmice rescriind această propoziție și folosind χωρίζων în loc de διαιρέων? Această utilizare a lui διαιρεῖν pentru a exprima distincții care să nu implice și să nu sugereze cîtuși de puțin că lucrurile între care se fac aceste distincții ar fi disociate în natură nu le este rezervată exclusiv filozofilor. Există numeroase exemple și la Herodot.[75] Și tot aceasta este valoarea pe care o dă Platon acestui cuvînt de la primele[76] pînă la ultimele[77] sale lucrări; ea este piatra de

---

[74] În acest punct, Parmenide nu face altceva decît să reformuleze pe scurt ceea ce afirmase Socrate în cea de-a doua parte a discursului său de început: „dacă se disting separat Formele în sine prin sine" (διαιρῆται χωρὶς αὐτὰ καθ' αὑτὰ τὰ εἴδη, 129d7–8). Parmenide spune acum: οὕτω διῄρησαι, ὡς λέγεις, χωρὶς μὲν εἴδη αὐτά...

[75] *LSJ* citează Herodot, VII, 16 γ' și 103 pentru διαιρέω = „a defini expres". Vom găsi alte exemple la Powell, *Lexicon to Herodotus, s.v.*, sensul 3.

[76] *Protagoras*, 358a, „Mă abțin de la distincțiile verbale (διαίρεσιν τῶν ὀνομάτων) ale lui Prodicos"; *Charmides*, 163d4: „Am auzit pe Prodicos făcînd (că Prodicos ar fi făcut?) nenumărabile distincții verbale (περὶ ὀνομάτων διαιροῦντος)".

[77] *Legile*, 895e8, λόγῳ δίχα διαιρούμενον ἀριθμόν.

temelie a „metodei diviziunii"[78] pe care o formulează. Nu la fel se întîmplă însă şi cu χωρίζειν, al cărui sens primar este „a separa în spaţiu", a „diviza local"[79]. Deşi, aşa cum se ştie, χωρίζειν poate fi folosit cîteodată într-un sens pur logic, el are în general un sens mult mai puternic, altfel Platon nu l-ar fi folosit pentru a exprima cel mai accentuat dualism din viziunea perioadei sale de mijloc — acea concepţie despre suflet pe care am analizat-o mai sus, în capitolul 2 (secţiunea II), în care acesta apare ca un imigrant dintr-o altă lume, ataşat precar de o bucată de materie din lumea aceasta, de care moartea îl va „despărţi" (χωρίζῃ, *Republica*, 609d7) pentru „a exista separat" (χωρὶς εἶναι, *Phaidon*, 64c6–8; 67a1) pînă la următoarea sa încarnare. Nici Aristotel nu şi-ar fi centrat pe termenii χωρίζειν, χωριστόν atacul său împotriva a ceea ce consideră a fi principala indiscreţie metafizică a lui Platon: atribuirea unei existenţe „separate", independente Formelor exemplificabile, care, după părerea îndelung cîntărită a lui Aristotel, nu pot exista decît „în" exemplificările lor.

Astfel, traducerea lui Cornford i-ar deruta considerabil pe cititorii de limbă engleză în ce priveşte o problemă de o importanţă capitală în cadrul dezbaterii: ei nu şi-ar mai da seama că la punctul [a] din T2 se face *distincţia* între Forme şi participanţii lor, dar nu se spune încă nimic despre *separarea* lor. Pentru aceasta, trebuie să trecem la punctul [b] din text. Iar aici, traducerea s-ar putea să mai întindă încă o cursă celor neatenţi. Iată cum interpretează Allen pasajul T2[b] în traducerea sa (1980b): „Şi crezi că asemănarea în sine este ceva separat de asemănarea pe care o avem noi..." etc. Aici ne confruntăm cu un alt gen de problemă. În sens strict, nu există nici o inexactitate în a traduce εἶναί τι χωρίς ca „ceva separat"; nu sensul cuvintelor greceşti este prost redat, ci forma gramaticală a unuia dintre ele; iar acesta se întîmplă să fie unul dintre acele cazuri în care sîntem obligaţi să păstrăm forma gramaticală a limbii greceşti a lui Platon. Căci corespondentul exact în limba greacă al lui „este separat" ar fi χωριστὸν ἐστι; iar traducerea lui Allen l-ar prezenta pe Platon anticipînd în *Parmenide* chiar acea expresie care avea să aibă un rol atît de proeminent în atacul lui Aristotel împotriva sa. Respingînd această traducere la T2[b], (ca şi traducerile similare la T4 şi T5) nu trebuie să excludem posibilitatea ca Platon să fi avut intenţia să spună că Formele sale sînt χωριστά. În partea (2) a acestei note suplimentare, voi sugera că această variantă ar trebui con-

---

[78] *Phaidros*, 273e, κατ' εἴδη διαιρεῖσθαι τὰ ὄντα; *Sofistul*, 253, κατὰ γένη διαιρεῖσθαι.

[79] Strînsa sa înrudire cu χῶρα, χῶρος rezultă evident din derivate precum χωρίτης, χωρικός, cu sensul de „persoană de la ţară", „rustic".

siderată nu numai posibilă, ci chiar probabilă. Dar aceasta va necesita o demonstrație separată, care ar fi grav eronată dacă ar porni de la premisa că χωριστόν este cuvîntul pe care Platon i l-ar fi atribuit lui Parmenide în pasajul examinat de noi. De vreme ce reiese clar că el nu face acest lucru, trebuie să ne pronunțăm în favoarea interpretării celei mai puțin tendențioase a lui εἶναι τι χωρίς, ca „există [sau, mai literal, «este ceva»] în mod separat".

Pot acum relua comentariul meu la T2[b]. Cînd textul este redat fidel, nu mai rămîne nici o îndoială că lui Socrate i se cere să își exprime acordul chiar cu propoziția [Q]. Atunci cînd face acest lucru, i se dau mai multe exemple de lucruri despre care ar putea crede că „există în sine prin sine":

T3 *Parmenide*, 130b7–9: „Și la fel și pentru acest gen de lucru – [există][80] o Formă a Justiției în sine prin sine și una a Frumosului și a Binelui și a tuturor lucrurilor de felul acestora la rîndul lor?"

Iată-ne întorși la [P]. Dar următoarea întrebare a lui Parmenide revine la [Q]:

T4 *Parmenide*, 130c1–2: „Și [există] o Formă a omului separat de noi și de semenii noștri — o anumită Formă în sine a Omului sau a Focului[81] sau a Apei?"

La fel și cea formulată în continuare:

T5 *Parmenide*, 130c5-d2: „Dar în privința acestor lucruri, Socrate, care ar putea fi considerate ridicole, cum ar fi părul, noroiul sau gunoiul și orice altceva care este cu totul nedemn și trivial? Ești nehotărît dacă ar trebui sau nu să se spună că există separat o Formă a fiecăruia dintre aceste lucruri, fiind diferită de lucrurile care ne stau la îndemînă?"

Așadar, avem de-a face cu propoziții de tip [P] în T1, apoi din nou în T3 și iarăși în mai multe rînduri în cadrul dezbaterii (133a, 133c, 135a-b), de la care Parmenide se simte liber să treacă, după pofta inimii, cu concursul lui Socrate, la propoziții de tip [Q] în T2[b], T4, T5. Mai rămîne oare vreun dubiu că [P] și [Q] sînt folosite interschimbabil pentru a enunța aceeași teză metafizică avansată de către Socrate la începutul dezbaterii și care devine ținta principală a criticii lui Parmenide la adresa teoriei Formelor?

Am putea sugera două motive de îndoială în legătură cu această idee.

---

[80] εἶναι trebuie subînțeles înainte de αὐτὸ καθ' αὐτὸ în 130b8 (ca o prelungire la 130b4) și apoi din nou înainte de χωρὶς ἡμῶν în 130c1. I se acordă un loc în text în 130d1, τούτων ἑκάστου εἶναι χωρίς.

[81] Pentru Forma Focului, *v. Timaios*, 51b8.

Mai întîi, s-ar putea presupune că relația dintre Forme și participanții lor, exprimată (implicit) în [Q], este simetrică: Dacă X există separat [de Y], nu trebuie ca și Y, la rîndul său, să existe separat [de X]? Dacă acest lucru este adevărat, atunci, cu siguranță, [Q] nu ar putea fi echivalent logic cu [P], pe care Platon îl folosește pentru a formula cea mai importantă declarație a teoriei Formelor de-a lungul tuturor dialogurilor perioadei sale intermediare[82], ca și din *Timaios*[83]: căci nu poate exista nici o urmă de îndoială că [P] *nu* are menirea să semnifice o relație simetrică între Forme și participanții lor. Astfel, în cărțile centrale ale *Republicii*, Forma se constituie față de participanții săi precum un model față de copiile sale și precum un obiect fizic față de umbrele pe care le aruncă. Și această relație este puternic antisimetrică: copiile „imită" modelul, iar nu modelul copiile; obiectul face umbra, pe cînd reversul nu este valabil. Dar există o motivație serioasă a supoziției că relația pe care o denumește (implicit) [Q] *este într-adevăr menită* să fie simetrică? Ce dovezi ar putea fi aduse în sprijinul acestei ipoteze? Să analizăm următorul text:

T6 *Phaidon*, 64c5–8: „Oare moartea nu înseamnă exact acest lucru: pe de o parte, că trupul, eliberat de suflet, a ajuns să existe separat, în sine prin sine; și, pe de altă parte, că sufletul, eliberat de trup, există separat de trup, în sine prin sine?" (*Cf.* de asemenea 67a1.)

Este clar aici că relația exprimată în „X există separat de Y" *nu* este antisimetrică: ea este reversibilă atunci cînd X = suflet, Y = trup: trupul

---

[82] Ideea că Formele „există în sine prin sine" constituie coloana vertebrală a teoriei Formelor prezentată în *Phaidon*, 100b5–6 (= T11 în cap. 2) ca „ipoteza" de la care va deduce dovada finală a imortalității sufletelor. Teoria că Forma „există în sine prin sine" fusese elaborată anterior în descrierea imutabilității sale din 78d5–6 („existînd întotdeauna în sine prin sine": T20 din cap.2). Mai înainte, în *Phaidon*, ni se spusese că fiecare Formă trebuie investigată („urmărită") „în sine prin sine" — 66a2 (= T18 *sub fin.* în cap. 2), apoi din nou în 83b1–2 („sufletul trebuie să își pună încrederea doar în realitatea pe care, în sine prin sine, ajunge să o înțeleagă, în sine prin sine"). În descrierea Formei frumosului percepută în momente de viziune sublimă în *Banchetul* (T22 în cap. 2), expresia se dezvoltă, devenind „în sine prin sine cu sine". Se contrage la forma „prin sine" în *Cratylos*, 386e3–4 și *Republica*, 476a11, după ce apăruse pentru prima oară în această formă într-un context epistemologic din corpusul lui Platon în propoziția finală din *Menon*.

[83] 51c1 și d4–5, un pasaj de o importanță capitală, în care Platon pune din nou întrebarea: „Există într-adevăr lucruri precum Formele?" și dă răspunsul meticulos, pornind de la începuturi. Utilizează construcția „în sine prin sine" în formularea întrebării, ca și în cea a răspunsului său răsunător de afirmativ.

poate exista, deşi numai scurt timp, separat de suflet; sufletul ar putea exista veşnic separat de trup.

Dar ce dovedeşte acest lucru în ce priveşte chestiunea care ne preocupă? Arată oare că relaţia din „X există separat de Y" este reversibilă pentru toate valorile lui X şi Y? Evident că nu: arată numai că este reversibilă pentru anumite valori ale variabilelor; nu şi că este reversibilă atunci cînd X = Formă, Y = participanţii săi. Faptul că Platon o consideră ireversibilă în cel de-al doilea caz ar trebui să reiasă clar chiar din analogiile din cărţile de mijloc ale *Republicii* pe care le-am citat mai sus pentru a demonstra că relaţia Formelor cu participanţii lor este antisimetrică. Considerînd că propoziţia „X există separat de Y" corespunde expresiei modale conform căreia X poate exista atunci cînd Y nu există[84], ar trebui să fie evident că, să spunem, în timp ce copacii pot „exista separat" de umbrele lor (ei se află acolo zi şi noapte, deci indiferent dacă aruncă sau nu umbre), umbrele lor nu pot exista independent de ei (dacă nu sînt copaci, nu sînt nici umbre); la fel, în povestirea creaţiei a lui Platon, modelul etern existase separat de copiile sale create, pe cînd acestea nu ar fi putut exista separat de el. Prin urmare, obiecţia cade: nu avem motive să credem că Platon şi-ar închipui relaţia din „X există separat de Y" reversibilă pentru toate valorile lui X şi Y, deci nici nu am avea nici un motiv să ne îndoim că propoziţiile de tip [Q] din T2[b], T4 şi T5 reprezintă sută la sută doctrina platonică. Numai dacă am ignora diferenţa dintre [Q] şi ceea ce se afirmă în T2[a] — — adică între a susţine, pe de o parte, că Formele *există separat* de participanţii lor, în T2[b], T4, T5 şi, pe de altă parte, *a distinge separat* Formele de participanţii lor, în T2[a][85] — numai atunci am fi serios tentaţi să credem[86] că poziţia cu care Socrate se declară de acord în T2[b], T4,

---

[84] După Allen (1980b) şi Fine (1984): *cf. infra*, nota suplimentară 2.7 „Semnificaţia lui χωρισμός".

[85] În cea de-a doua situaţie, relaţia este clar simetrică: dacă îl disting pe X de Y, *ipso facto* îl disting pe Y de X. În prima situaţie relaţia nu este simetrică *ipso facto*, iar dacă analizăm chestiunea descoperim motive suficiente pentru a considera că nu este deloc simetrică.

[86] Precum Allen: derutat de traducerea sa eronată la textul T2[a], el consideră că „prima întrebare a lui Parmenide presupune că, dacă Ideile sînt separate, separaţia lor este o relaţie simetrică" (1980b: 100). Fine pretinde, de asemenea, (1984: 58) că „*choris* este ... folosit pentru a indica o relaţie simetrică" şi citează din *Parmenide*, 130b2–4 (= T2[a]) în sprijinul afirmaţiei sale, scăpînd însă din vedere faptul că, în timp ce distincţia dintre Forme şi participanţii lor este într-adevăr simetrică, existenţa separată a Formelor şi a participanţilor nu este (*cf.* nota precedentă).

T5 nu corespunde ontologiei susținute de Platon de-a lungul perioadei sale de mijloc și nici chiar în *Timaios*.

Cealaltă obiecție ar fi aceea că dialogul *Parmenide* este aporetic.[87] Ar putea oare acest indubitabil lucru să ne facă să ne îndoim că, atunci cînd Socrate admite echivalența lui [P] cu [Q], avem de-a face cu doctrina lui Platon, fermă și bine cumpănită, mai degrabă decît cu o concesie grăbită și imprudentă[88], smulsă de un adversar abil de la un participant la discuție imatur, pripit și lipsit de precauție, așa cum îl prezintă Platon acum pe Socrate în acest dialog? Am avea motive să credem asta, dacă acea echivalență ar apărea acolo ca din senin, fără antecedente puternice în dialogurile precedente din perioada mijlocie a lui Platon. Dar nu așa stau lucrurile. Dimpotrivă, dacă vrem să căutăm antecedentele, le vom găsi deja în *Phaidon*, în care existența „în sine prin sine" a Formei este susținută în mod repetat.[89] În acest dialog avem șansa de a înțelege ce sugerează de fapt această expresie, fiindcă aici o vedem utilizată în cazul similar și foarte limpede al sufletului „separat" prezentat mai sus în T6.

În acest text, Platon exprimă relația dintre suflet și trup, privită din punctul său de vedere, spunînd că la moarte sufletul ajunge „să existe separat de trup", iar apoi expresia „[există] în sine prin sine" este adăugată ca un fel de prelungire la „există separat", care ar fi putut fi ea însăși pe deplin suficientă pentru a transmite ideea că moartea pune capăt dependenței reciproce dintre suflet și trup valabile de-a lungul perioadei încarnării sufletului. Introducînd expresia „în sine prin sine", așa cum face aici (ca un apendix apozițional la „există separat"), Platon le oferă cititorilor săi o indicație excelentă pentru a putea percepe ceea ce înțelege el prin această expresie — care este departe de a fi clară de la sine și i-ar fi nedumerit dacă Platon le-ar fi servit-o fără să ofere nici un context de acest gen. Ei ar trebui să poată vedea aici că a spune fie despre suflet, fie despre trup că „există în sine prin sine" înseamnă a

---

[87] Această afirmație (adevărată) ar trebui clar deosebită de aceea (falsă) că *Parmenide* marchează *respingerea* ontologiei expuse în dialogurile perioadei de mijloc a lui Platon. Așa cum am demonstrat cu ani în urmă (1954: 319–349), obiecțiile atribuite de Platon lui Parmenide sînt „o dovadă de sinceră nedumerire": Platon recunoaște acum gravitatea dificultăților pe care pînă acum le-a considerat minore (dacă le-a luat cît de cît în considerație). Revine cu multă severitate asupra ontologiei perioadei sale de mijloc, ceea ce nu înseamnă însă că o respinge întru totul: *cf.* n. 11 la cap. 3.

[88] Allen (1980b: 98 și urm.) susține că este un „acord greșit"; Fine (1984: 58–59) admite că aceasta ar putea fi situația. Ei par să nu ia în calcul problema care ar trebui să-i preocupe pe toți cei care admit această posibilitate: de ce să orienteze Platon criticile marelui său Parmenide împotriva unui om de paie?

[89] *Cf.* n. 12 *supra.*

susține teza fundamentală conform căreia, după moarte, fiecare există „separat de" (independent de) cealaltă o perioadă de timp (foarte scurtă în cazul trupului, nedeterminabilă în cazul sufletului). Iar contextul rezolvă complet problema impreciziei semantice a termenului „separat", care altfel i-ar fi făcut să se întrebe: separat de *ce*? Ceea ce se spune în *Phaidon* arată că:

pentru X = trup, „X există *în sine prin sine*" = „X există *separat de suflet*";
pentru X = suflet, „X există *în sine prin sine*" = „X există *separat de trup*".

Mai mult decît atît, dacă despre Formă se spune că există *în sine prin sine*, o dată cu enunțarea marii „ipoteze" din *Phaidon*, 100b5–7, putem deduce că ceea ce se sugerează este probabil un lucru pe care Platon l-ar fi putut formula și într-un alt mod (așa cum face în cazul existenței „în sine prin sine" a sufletului), spunînd că Forma există *separat*; și dacă Platon s-ar fi exprimat astfel, răspunsul la întrebarea „separat de *ce*?" nu ar fi putut fi decît: „separat de ceva care se află față de Formă în aceeași relație în care se află trupul față de un suflet încarnat"; și ce ar putea fi acest lucru decît întruparea Formei în lumea temporală — adică participanții săi. Deci există dovezi încă de la *Phaidon* că ceea ce înțelege Platon prin „existența în sine prin sine" a Formei este ceea ce altfel ar fi putut fi exprimat (și a și fost exprimat în *Parmenide*) prin formula „existență separată". Așadar, pentru X = Formă, „X există *în sine prin sine*" = „X există *separat de participanții săi*".

(2) *Aristotel despre „separația" la Platon*

Referindu-se explicit sau implicit la Forma lui Platon, Aristotel utilizează în mod repetat sintaxa apozițională pentru a realiza conexiunea dintre „există în sine prin sine" și „există separat" atunci cînd vorbește despre trup și suflet.

T7 *Etica nicomahică*, 1096b31–34: Și de asemenea în ce privește Ideea [Binelui la Platon], este evident că, dacă ar exista într-adevăr un Bine care să fie separat (χωριστόν) în sine prin sine (αὐτὸ καθ' αὑτό), acesta nu ar fi binele pe care l-ar putea face sau poseda oamenii.

T8 *Metafizica*, 1060b11–13: Aceasta este problema care ni se pune: să vedem dacă există ceva care este separat (χωριστόν) în sine prin sine (αὐτὸ καθ' αὑτό) și nu aparține nici unui lucru sensibil.

În fiecare dintre aceste texte, Aristotel se serveşte fie de expresia „este separat", fie de „există în sine prin sine" pentru a enunţa aceeaşi teză ontologică fundamentală pe care ştia că Platon o formulase ori ca „există separat", ori ca „există în sine prin sine", referindu-se la suflet în *Phaidon* şi, de asemenea, deşi nu cu ajutorul aceluiaşi procedeu sintactic, la Forme în *Parmenide*. Aşa cum ne puteam aştepta, Aristotel consideră că atît propoziţia „Forma este separată", cît şi „Forma există în sine prin sine" sînt consecinţele aceleiaşi premise, anume aceea că Forma este substanţă:

T9 [Aristotel] *Peri Ideōn, ap.* Alexandru, *in Aristotelis Metaphysica commentaria*, 83, 24–25: Pentru aceştia [platonişti] Ideile există în sine (καθ' αὑτὰς[90] ὑφιστάναι), dacă sînt substanţe.

T10 Aristotel, *Metafizica*, 1040b26–27: Sînt îndreptăţiţi să separe Ideile, dacă acestea sînt substanţe.

În studiul său extrem de lămuritor (1985b: 89 şi urm., în special p. 92), Donald Morrison atrage atenţia asupra faptului că, din cîte se cunoaşte, termenul χωριστόν nu apare în nici un text anterior lui Aristotel, şi sugerează că „ar fi rezonabil să presupunem că l-a creat însuşi Aristotel". Sugestia este cu siguranţă demnă de luat în seamă. Dar este ea oare mai probabilă decît, sau la fel de probabilă ca şi cealaltă variantă, anume că Platon însuşi folosise înainte cuvîntul în discuţiile orale din Academie? După ce afirmase în repetate rînduri în *Parmenide* că Formele există χωρίς[91], de ce să nu i se fi părut firesc să se folosească de adjectivul verbal înrudit atunci cînd acesta servea nevoilor discursului său? Dacă cineva începe prin a spune că ceva există χωρίς, este foarte posibil ca, menţionînd ulterior acest lucru, să dorească să îl descrie ca χωριστόν, şi să fie capabil să facă acest lucru dacă termenul este cuprins în vocabularul său uzual, aşa cum trebuie să fi fost χωριστόν în cazul lui Platon; într-adevăr, deşi (aşa cum arată Morrison [1985b: 91]) χωριστός nu apare niciodată în corpusul său, în schimb se utilizează atît ἀχώριστος[92], cît şi χωρίζειν, şi putem presupune fără nici un risc că, dacă cineva dispune de forma privativă a adjectivului verbal, ca şi de verbul de la care provine aceasta, atunci probabil că are acces şi la adjectiv, fără prefixul privativ.[93]

---

[90] Forma contrasă aici din expresia „în sine prin sine" s-ar putea datora parafrazei lui Alexandru sau se poate să fi apărut în original (şi Platon elimină cîteodată primul pronume: *cf.* n. 12 *sub fin. supra*).

[91] Cu sau fără genitiv dependent. Cea de-a doua variantă se apropie de construcţia lui Aristotel χωριστὸν εἶναι, care nu impune un genitiv dependent, deşi îl admite.

[92] *Republica*, 524c1.

[93] Dacă m-aţi auzi utilizînd atît termenul „a flexiona", cît şi „inflexibil", v-aţi mai putea oare îndoi de capacitatea mea de a folosi şi termenul „flexibil"?

Oricum, există indicii independente care demonstrează că referirea la Forme ca χωριστά nu s-a limitat în nici un caz la textele lui Aristotel în care acesta face trimiteri polemice la Platon. Aşa cum a arătat Cherniss[94], Aristotel îi atribuie „entităţile nonsensibile, cu existenţă separată nu numai lui Platon, ci şi lui Speusippos şi Xenocrate"; iar această interpretare a lui Aristotel este confirmată direct de Xenocrate, care definea Ideea lui Platon ca „o cauză paradigmatică a lucrurilor constituite natural"[95], şi afirma că este „separată şi divină" (χωριστὴ καὶ θεῖα). Dacă χωριστόν ar fi fost inventat de strălucitul tînăr din Macedonia pentru a denunţa ca o eroare colosală o doctrină comună lui Platon şi discipolilor săi cei mai apropiaţi, atunci ar fi fost foarte puţin probabil ca aceştia să o fi preluat de la criticul lor pentru a o aşeza în centrul autodescrierii lor doctrinale. În aceste circumstanţe, este mult mai probabil ca Aristotel să fi găsit termenul în uz curent în interiorul Academiei şi să-şi fi exprimat disidenţa în acest limbaj interior.

2.6 — Formele în *Timaios*[96]

Încercarea lui Owen de a aşeza dialogul *Timaios* în rîndul dialogurilor platoniciene de mijloc, în apropierea *Republicii* şi înaintea lui *Parmenide* (1953: 79–95) s-a dovedit un eşec: *v.* Brandwood (1958: 399–401 *et passim*, şi 1976: XVI-XVII); Prior (1985: 168–190), Fine (1988: 374–377). Adevăratul său loc este după *Theaitetos* şi înainte de *Sofistul*. În *Timaios*, un filozof al naturii, cu un interes proaspăt descoperit pentru ştiinţele nonmatematice (alcătuirea metalelor, psihologia fiziologică, medicina), îi ia locul lui Socrate din perioada de mijloc a creaţiei lui Platon, ale cărui interese ştiinţifice (aşa cum rezultă din programa studiilor superioare recomandate filozofilor în *Republica* [522b şi urm.]) se limitaseră la ştiinţele matematice. Existenţa Formelor este văzută acum ca o chestiune de o importanţă arzătoare care trebuie pusă şi la care trebuie răspuns *de novo* (*Timaios*, 51b-c). Atunci cînd se petrece acest lucru, conţinutul marii „ipoteze" lansate de S_M în *Phaidon* (T11 în cap. 2) este reafirmat cu putere şi în acelaşi limbaj ca mai îna-

---

[94] În cadrul unui atac puternic (1942: 106 şi urm., pp. 208–209) la adresa opiniei, încă influentă la acea vreme, că Aristotel dă dovadă de o crasă eroare de interpretare atunci cînd îi impută lui Platon χωρισμός.

[95] αἰτία παραδειγματικὴ τῶν κατὰ φύσιν συνεστώτων.

[96] *Cf.* cap. 2, p. 75.

inte: „există cu cea mai mare siguranță (παντάπασιν εἶναι) Forme inaccesibile simțurilor noastre, accesibile numai minții (ἀναίσθητα ὑφ' ἡμῶν εἴδη, νοούμενα μόνον)" (51d). În plus, se dă o mare importanță transcendenței Formelor: ele „există în sine prin sine" (εἶναι καθ' αὐτὰ ταῦτα, 51d3–4) sau „în sine" (ἔστιν τι πῦρ αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ, 51b7–8) și, spre deosebire de fenomenele sensibile, „nu intră nicăieri în nimic altceva" (οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν, 52a3), „nici nu ajung vreodată să fie într-un alt lucru" (ἐν οὐδετέρῳ ποτὲ γενόμενον, 52c-d). *Cf.* Prior, 1985: 90.

2.7 — Semnificația lui χωρισμός

Găsim o formulare lucidă a semnificației acestui termen în Fine, 1984: 31 și urm., în special la p. 35: „Separația (*chōrismos*) la care se gîndește de obicei Aristotel în legătură cu Formele este capacitatea lor de a exista independent... A spune că Forma lui *F* este separată înseamnă [pentru Aristotel] a spune că poate exista fără, independent de, particularii sensibili ai lui *F*." „Separația" Formei fusese interpretată similar ca „independență existențială" de către Allen (1970: 132 *et passim*; la fel și în 1980b: „lucrurile sînt separate atunci cînd sînt capabile să existe separat... Ideile sînt capabile să existe separat de participanții lor [sensibili]", 100–101, *et passim*). Fine explică mai clar că afirmația existenței „separate" a Formelor este o afirmație modală: ele *pot* exista chiar dacă nu există nici o instanțiere a lor. O dată ce s-a înțeles bine acest lucru, ideea că Formele *se pot* instanția va părea perfect compatibilă cu faptul că sînt transcendente (sau „separate") în natura lor esențială, consecință care decurge din teza că ele ar exista *oricum*, fie instanțiate, fie nu.

Incapacitatea de a sesiza această problemă fundamentală l-a determinat pe Ross să afirme că Platon „nu a fost pe deplin satisfăcut" de ideea că Formele sale erau transcendente și „continuă să folosească într-o oarecare măsură în dialogurile tîrzii limbajul imanenței" (1951: 231 *et passim*). El consideră că expresiile care indică instanțierea Formelor în particulari (pe care Platon continuă, desigur, să le folosească în dialogurile perioadei sale de mijloc nu mai puțin decît în cele timpurii) aparțin „limbajului imanenței", nereușind să înțeleagă că existența eternă a Formelor nu ar fi absolut cu nimic afectată de posibilitatea aleatorie a instanțierii lor în lumea temporală. Mai mult decît atît, Ross consideră că „incapacitatea oricărui particular de a exemplifica perfect vreun universal" (231) are o importanță crucială pentru „transcendența" Formelor lui Platon, scăpînd din vedere faptul că, fie și dacă o anumită Formă *s-ar instanția într-adevăr* perfect în vreo parte sau alta a lumii sensi-

bile, propria sa independenţă existenţială tot nu ar fi cu nimic afectată. Aceeaşi greşeală de interpretare se reflectă în felul cum traduce χωριστὸν τι αὐτὸ καθ' αὑτό (*E.n.*, 1096b33): „*este capabilă de* a exista separat şi independent" (expresia modală pe care am subliniat-o cu litere cursive nu are nici un corespondent în limba greacă a lui Platon şi nici nu necesită vreunul), în loc de a spune pur şi simplu „are o existenţă separată şi independentă".

Şi eu am fost victima aceleiaşi confuzii într-o lucrare anterioară; analiza „separaţiei" la Platon şi Aristotel la care am recurs în 1954: 319–349 este complet anulată de prezentul comentariu. În special, dezbaterea mea pe tema implicaţiilor ontologice ale exemplificării „deficiente" a Formelor în lume a fost eronată, din cauza eşecului meu de a înţelege adevăratul sens al lui χωρισμός. Le sînt foarte îndatorat lui Allen şi Fine pentru ajutorul pe care mi l-au dat pentru a lămuri această chestiune.

3.1 — *Elenchos* socratic în *Theaitetos*?

Am explicat destul de amplu ceea ce înţeleg prin *elenchos* socratic în lucrarea mea din 1983 pe această temă; am explicat din nou, mai pe scurt, în capitolul 4. În forma sa obişnuită, *elenchos*-ul este un tip de raţionament contradictoriu în care Socrate respinge o teză p, apărată de interlocutorul său ca o convingere a sa personală, obţinînd de la acesta nişte premise suplimentare, de exemplu {q,r}, a căror conjuncţie duce la negarea lui p. Refutaţia se realizează prin raţionamentul „peirastic"[97]: propoziţia care face subiectul refutaţiei, p, propusă şi susţinută de interlocutor, este respinsă prin propriile sale declaraţii: se dovedeşte că p este incompatibilă cu alte propoziţii din propriul său sistem de convingeri.

Să analizăm acum ceea ce se petrece în *Theaitetos*. Teza simplă, care îi este atribuită lui Theaitetos şi considerată propoziţia supusă oficial refutaţiei, va fi transformată cu ajutorul unor construcţii uimitor de inventive pe care Socrate le grefează asupra ei. Astfel, în cazul tezei (1) din Theaitetos, „cunoaşterea este percepţie (αἴσθησις)", Socrate începe să o combine cu o ciudată doctrină metafizică; aceasta constă dintr-o idee pe care i-o atribuie lui Protagoras, numind-o „doctrina secretă" a acestuia, un amalgam de realism subiectiv protagoreic îmbogăţit cu o metafizică a curgerii heracliteene, împinsă la extrem (152d–154b). Ceea ce va încerca apoi Socrate să respingă este o doctrină pe care nici cel mai

[97] *Cf.* T14 şi notele 53 şi 55, cap. 3.

mare efort al imaginației nu ar fi putut să o facă să iasă din propriul sistem de convingeri al lui Theaitetos. Identificarea naivă a cunoașterii cu percepția, care îi este atribuită la început, se va metamorfoza irecognoscibil într-un minisistem metafizic, invenție care îi aparține cît se poate de evident lui Socrate: ceea ce combate el pe parcursul discuției foarte lungi care urmează este produsul propriei sale imaginații, pe care preferă să îl pună în sarcina docilului său interlocutor. La fel și în cazul tezei (2), conform căreia „cunoașterea este convingere adevărată" (187b) și al tezei (3), după care „cunoașterea este convingere adevărată însoțită de un *logos*" (201d): tezele inițiale, prezentînd în sine puțin interes, devin teribil de interesante atunci cînd Socrate le insuflă fanteziile metafizice ale Coliviei cu păsări (197d și urm.) și ale Visului (201d și urm.). Aceasta este limita extremă a utilizării formei brute a *elenchos*-ului, permițînd introducerea unor reverii despre care Platon crede că merită să fie prezentate și respinse. Nimeni nu ar trebui să confunde aceste procedee cu raționamentele peirastice prin care Socrate își combate interlocutorii în dialogurile elenctice.

3.2 — Raționamentele epagogice[98]

Aristotel, *Metafizica*, 1078b27–30: Căci două sînt lucrurile care îi pot fi atribuite pe drept lui Socrate: raționamentele epagogice (ἐπακτικοὶ λόγοι) și definițiile universale, ambele referindu-se la punctul de plecare al cunoașterii.

Traducerea eronată a expresiei aristotelice ἐπακτικοὶ λόγοι ca „raționamente inductive" este practic omniprezentă în comentariile de specialitate.[99] Dar ea a încetat să mai fie scuzabilă de la publicarea volumului lui Richard Robinson *Plato's Earlier Dialectic* în 1941.[100] În capitolul său despre „Epagoge", el explică termenul în felul următor:

Prin *epagoge* înțeleg un raționament care, pornind de la o propoziție sau de la un set de propoziții coordonate, ajunge ori [1] la o altă propoziție

---

[98] *Cf.* cap. 3, p. 95.

[99] Heinrich Maier, care înțelesese perfect că dintre cele două utilizări ale lui *epagoge* la Aristotel, ca *dialektische Begründungsform*, pe de o parte, și ca *wissenschaftliche Forschungsmethode*, pe de altă parte (el a observat că „inducția socratică nu are nimic de-a face" cu cea de-a doua) (1913: 376), contribuise totuși, datorită autorității sale, la perpetuarea traducerii greșite. Gulley (1968: 13–22), care explică destul de clar natura raționamentelor epagogice, spunînd că sînt raționamente prin analogie, continuă să se refere la ele ca la niște raționamente „inductive" și nu face nici un efort pentru a pune în lumină diferența esențială care le desparte de adevărata inducție.

[100] Mă refer aici, ca și în restul cărții de față, la cea de-a doua ediție (Oxford, 1953).

supraordonată premiselor, aşa cum ceea ce este mai universal este supraordonat faţă de ceea ce este mai puţin universal şi particular, ori [2] la o altă propoziţie coordonată cu premisele, ori [3] mai întîi la o propoziţie supraordonată şi apoi la una coordonată. (1953: 33)

Şi arată că „în dialogurile [socratice] nu există aparent nici un exemplu clar care să ilustreze concepţia despre *epagoge* ca [inferenţă] probabilă" (1953: 37).

De vreme ce intenţia mea nu este aceea de a încerca o analiză completă a subiectului, daţi-mi voie să mă refer la punctul [1], în care trăsătura distinctivă a acestui tip de raţionament este deja clară. Un exemplu bun l-ar constitui raţionamentul din *Ion*, 540b-d. Pentru a combate afirmaţia că rapsodul deţine o cunoaştere superioară a subiectelor care ţin de domeniul altor profesiuni decît a sa (539d-e), Socrate argumentează (540 şi urm.) în felul următor (parafrazez şi reformulez liber):

(1) Pilotul este cel care ştie cel mai bine ce trebuie să i se spună echipajului unei nave în timpul furtunii.
(2) Medicul este cel care ştie cel mai bine ce trebuie să i se spună bolnavului.
(3) Văcarul este cel care ştie cel mai bine ce trebuie făcut pentru a potoli vitele turbate.
(4) Specialistul în lînă este cel care ştie cel mai bine ce trebuie să li se spună femeilor care prelucrează lîna.
(5) Expertul militar este cel care ştie cel mai bine ce trebuie să spună generalul trupelor.

Concluzie: Dacă *P* este o profesiune, atunci maestrul ei este cel care cunoaşte cel mai bine chestiunile care ţin de domeniul său. (Aşadar, dacă *P* nu este profesiunea rapsodului, atunci nu acesta, ci maestrul în *P* este cel care cunoaşte cel mai bine chestiunile care ţin de domeniul lui *P*.)

În acest raţionament, concluzia este evident mai generală decît oricare dintre premise. În această măsură, el este un raţionament comparabil cu raţionamentul inductiv, dar cu marea deosebire că nu este vorba de o *inferenţă probabilă*, care să plece de la ceea ce este valabil în unele cazuri şi să ajungă la ceea ce este valabil în toate cazurile. În raţionamentul inductiv, după ce am remarcat că X este valabil în cazul unora dintre membrii unei categorii K, riscăm inferenţa că X va fi valabil în cazul tuturor membrilor lui K, lăsînd deschisă posibilitatea ca inferenţa să fie *falsificată de experienţă*, considerînd că adevărul concluziei este *subordonat unei confirmări empirice*. Dar nu aceasta este situaţia în exem-

plul de *epagoge* de mai sus. În acest exemplu, nu lăsăm deschisă logic posibilitatea să existe o profesiune P_a, astfel încît maestrul într-o altă profesiune P_b, sau un profan care nu este maestru în nici una dintre ele, să poată avea, în privința unor subiecte care țin de domeniul profesiunii P_a, o cunoaștere superioară celei a maestrului în profesiunea P_a. Aici adevărul concluziei *se bazează pe semnificația expresiei sale decisive,* „maestru într-o profesiune": oricine ar susține că este maestru într-o anumită profesiune, fără să posede o cunoaștere potrivită, superioară celei pe care ar deține-o cineva care este maestru într-o altă profesiune sau care nu este maestru în nici una, ar fi *ipso facto* descalificat ca impostor.

Așadar cuvîntul „inducție", în sensul său comun, nu este potrivit pentru a desemna un raționament de tip [1] în termenii analizei de mai sus a lui Robinson. La fel și în cazul raționamentului de tip [2]: ceea ce avem aici este pur și simplu un raționament prin analogie: pornind de la anumite cazuri de *P*, trecem prin analogie la un alt caz de *P*. Cît despre tipul [3] menționat de Robinson, aici ajungem prin *epagoge* la enunțul general care se referă la toate cazurile de *P* și apoi deducem prin silogism că același lucru ar fi valabil într-un caz sau altul de *P*.

De aceea, trebuie să reiau ceea ce am spus cu mulți ani în urmă: în raționamentele epagogice ale lui Socrate se face „referire la anumite aplicații particulare [ale unui enunț general] care indică, mai degrabă decît dovedesc, sensul enunțului, exemplificîndu-l; este vorba, de fapt, de ceea ce logicienii numesc «inducție intuitivă»" (Vlastos, 1956: xxix, n. 18). Această repetiție este necesară de vreme ce unii autori citează raționamentele epagogice ale lui Socrate ca dovezi ale faptului că el caută și găsește „sprijin empiric" pentru tezele sale[101], ceea ce din nefericire nu este cazul: întreaga sa abordare a problemelor de etică (și în special psihologia sa morală) ar fi fost radical diferită dacă și-ar fi oferit marile teze pentru a fi supuse confirmării empirice.

---

[101] Precum Kraut, 1983: 60. El citează raționamentul din *Republica* I, 349d–350a, conform căruia, de vreme ce un maestru muzician (sau un medic: acestea sînt singurele cazuri prezentate) nu încearcă să îi întreacă pe alți maeștri ai meseriei sale, același lucru ar fi valabil în cazul tuturor experților. Dar să presupunem că am arunca o privire empirică de ansamblu și am identifica niște muzicieni (sau medici) care fac exact acest lucru. L-ar deruta această constatare cîtuși de puțin pe Socrate? El ar răspunde pur și simplu că, atunci cînd acționează în acest mod, acești experți nu o fac *în calitate de* experți. Faptele relatate nu ar fi recunoscute drept exemple contrarii capabile să infirme generalizarea fiindcă de la bun început nu ar fi acceptate ca exemple.

4.1 — Certitudine epistemică contra certitudine morală[102]

În definiția termenului *certain* („cert") găsim în *Shorter Oxford English Dictionary* (ediția a treia, 1955) un sens special cu care acest cuvînt este folosit în expresia *moral certainty* („certitudine morală")[103], sens explicat în felul următor: „atît de sigur încît cineva s-ar simți îndreptățit să acționeze conform acestei convingeri". Aș vrea să disting clar acest lucru de ceea ce aș numi „certitudinea epistemică" pe care, așa cum am explicat în comentariul meu despre declarația de ignoranță a lui Socrate[104], o deținem în ce privește un lucru *p* atunci cînd, și numai cînd, dovezile noastre *D* în sprijinul adevărului lui *p implică p*, cu alte cuvinte, că dacă *D* sînt adevărate, atunci, în mod necesar, *p* este adevărat, sau că, în mod echivalent, este imposibil ca *p* să fie falsă dacă *D* sînt adevărate. În acel comentariu am punctat că nu este necesar ca acea cunoaștere pe care ne fundamentăm acțiunile din viața noastră de zi cu zi să satisfacă această condiție atît de puternică — ceea ce este chiar mai bine, căci, dacă ar trebui să așteptăm pînă să poată fi satisfăcută condiția, nu am mai acționa niciodată. Ne-am afla în situația celui obsedat de spălatul pe mîini care nu vrea să accepte că faptul că tocmai s-a spălat cu un dezinfectant în urmă cu unul sau două minute reprezintă o dovadă că mîinile sale sînt acum lipsite de microbi, și de aceea are impulsul de a și le spăla din nou de fiecare dată cînd ia în considerație posibilitatea ca unii microbi să se fi așezat pe mîinile sale de la ultima spălare. Nevoia de certitudine epistemică în calitate de condiție a acțiunii ar fi paralizantă.

Care este atunci momentul cînd ajungem la niște dovezi care, deși nu reușesc nici pe departe să confere o certitudine epistemică, sînt totuși îndeajuns de puternice pentru a ne oferi certitudinea morală necesară pentru o acțiune prudentă? Răspunsul pe care l-aș sugera este următorul: ajungem la aceste dovezi atunci cînd prețul fondării acțiunii (sau inacțiunii) noastre pe îndoială este prohibitiv — cînd avem mai mult de cîștigat din acțiunea bazată pe acea probabilitate decît din negarea ei. Permiteți-mi să vă propun un exemplu.

Să presupunem că am acceptat invitația la cină făcută de prietenul meu N și că la masă observ că legumele servite sînt ciuperci cu smîntînă. Aici

---

[102] *Cf.* cap. 4, p. 114.

[103] Presupun că este vorba de un galicism, o adaptare a expresiei „certitude morale" pe care am întîlnit-o adesea în limba franceză, dar rareori în engleză.

[104] 1985: 1–31, la pp. 11–14.

p = „Acele ciuperci sînt bune de mîncat". De vreme ce am auzit vorbindu-se despre oameni care au murit mîncînd ciuperci otrăvite, îmi trece prin minte întrebarea: „Oare ştiu sigur că p este adevărată?" Care este D, dovada mea în sprijinul lui p? Faptul că N este cunoscut a fi o persoană raţională şi demnă de toată încrederea. Aceasta este o dovadă bună în favoarea lui p, dar departe de certitudinea epistemică. Se cunosc persoane la fel de demne de încredere ca şi N care au făcut greşeli. Nu este imposibil ca şi N să fi făcut una în acest caz. Mă gîndesc cum aş putea întări probabilitatea ca D să fie adevărată: l-aş putea întreba pe N despre proveniența acestor ciuperci. Le-a cumpărat de la un supermarket cunoscut pentru siguranţa produselor sale? Şi-a mai luat şi alte măsuri pentru a se asigura, chiar şi în acest caz, că respectivul transport de bunuri destinat magazinului prezenta un certificat de garanţie în toată regula? A luat vreo mostră care să fie examinată în laboratorul micologic al universităţii? Dacă ar fi să-l trec pe N printr-un interogatoriu de acest tip şi dacă aş primi răspunsuri liniştitoare, aş reduce considerabil riscul de a fi otrăvit cu ciuperci la masa lui. *Dar cu ce preţ*? Dacă N nu ar crede că glumesc atunci cînd îl supun unui asemenea tir de întrebări, ar fi jignit de atacurile insultătoare la adresa bunei sale credinţe sau a bunului său simţ pe care le-ar presupune aceste întrebări. Dacă accepţi o invitaţie la cină, o faci pornind de la prezumţia că gazda şi-a luat toate măsurile rezonabile de precauţie pentru a-şi face în deplină siguranţă aprovizionarea pentru bucătărie. Încrederea ta în această prezumţie este departe de certitudinea epistemică. Teoretic, mai sînt încă destule motive de îndoială — dar nu şi pentru o „îndoială justificată": deşi există un risc ca prezumţia să se dovedească falsă, riscul acesta este atît de mic, încît este mai bine să accepţi invitaţia cu acel risc decît să o refuzi. Iar dacă într-adevăr accepţi, atunci consideraţiile morale[105] — interdicţia de a ofensa pe cineva care ţi-a făcut un bine — exclud posibilitatea de a-ţi supune gazda unui interogatoriu pe care l-ar considera jignitor. Atunci cînd îţi mănînci felul de mîncare care ţi se serveşte, eşti perfect conştient că te supui unui risc, dar ai certitudinea morală că riscul merită asumat.

Aceasta este situaţia în care se găseşte Socrate atunci cînd trăieşte conform principiilor morale pe care le-a formulat. Oamenii din preajma sa cred în principiul că trebuie răspuns la rău cu rău şi acţionează în conformitate. Socrate nu face acest lucru. Este el sigur că are dreptate şi că

[105] Acestea nu trebuie să depăşească gradul scăzut de moralitate al prudenţei — maximalizînd utilitatea lipsită de încărcătură morală.

ei sînt cei care greşesc? Nu deţine nici o certitudine epistemică: dovada pe care o aduce în sprijinul acestui principiu este elenctică: l-a verificat în numeroase raţionamente elenctice şi principiul a trecut întotdeauna testul. Această metodă nu este nici pe departe infailibilă. Dar chiar şi aşa, în ciuda tuturor acestor incertitudini, este cel mai bun procedeu de căutare şi verificare a adevărului pe care îl cunoaşte. Orice altă variantă care i se oferă ar fi mai rea — ar spori, în loc să reducă, riscul erorii morale. De vreme ce *elenchos*-ul este cea mai bună metodă de care dispune, el are justificarea morală de a trăi conform rezultatelor obţinute prin această metodă. Aşa cum observam în comentariul meu anterior referitor la această chestiune (1985: 14), traiul în conformitate cu descoperirile unei cunoaşteri failibile face parte integrantă din condiţia umană. „Numai un zeu s-ar putea eschiva de la el. Numai un nebun ar dori să o facă."

4.2 — Texte matematice în dialogurile elenctice[106]

În *Gorgias*, Socrate face distincţia între teoria numărului[107] şi calcul[108] după cum urmează:

T1 *Gorgias*, 451a-c: „Dacă ar fi să mă întrebe cineva despre vreuna dintre artele pe care le-am menţionat acum o clipă: «Socrate, ce este arta teoriei–numărului?» i-aş spune... că este o artă care se realizează prin vorbire. Şi dacă ar continua: «Şi cu ce se ocupă această artă?» aş spune că se ocupă cu numerele pare şi impare, indiferent cît de numeroase ar fi fiecare dintre ele. Şi dacă m-ar întreba apoi: «Ce este arta pe care o numeşti calcul?» i-aş spune că şi aceasta se realizează prin vorbire. Şi dacă m-ar întreba apoi din nou: «Şi *aceasta* cu ce se ocupă?» aş spune... «În alte privinţe este la fel ca şi teoria–numărului — ambele se referă la acelaşi lucru: numerele pare şi impare — dar se deosebesc din următorul punct de vedere: calculul determină mărimea numerelor pare şi impare, atît în raport cu ele însele, cît şi unele în raport cu celelalte»."

În *Hippias Minor* (366c), Socrate îl numeşte pe Hippias maestru în *logistikē* fiindcă poate calcula mai rapid decît oricine altcineva cît fac

---

[106] *Cf.* cap. 4, n. 96.

[107] ἀριθμητική, ştiinţa numărului.

[108] λογιστική, arta calculului, aplicarea cunoştinţelor de matematică sau a îndemînării de a ajunge la un rezultat cantitativ determinat. *Cf.* întrebarea lui Socrate adresată micuţului sclav: „Cît fac doi ori doi? Calculează şi spune-mi (λογισάμενος εἰπέ)", *Menon*, 82b.

trei ori şapte sute. Putem înţelege de aici că aceasta ar trebui considerată o frumoasă reuşită, căci, spre deosebire de gramatică şi de „muzică", *logistikē* nu era o materie de studiu în şcoli. Chiar şi aşa, în această societate comercială puternic dezvoltată, o oarecare abilitate de a calcula trebuie să le fi fost accesibilă tuturor. *Arithmētikē*, pe de altă parte, spre deosebire de ceea ce numim „aritmetică" în zilele noastre, este o activitate teoretică. Ea presupune de obicei cercetări generale asupra numerelor, demonstraţii de teoreme cu aplicaţie la toate numerele, pare sau impare, precum cele din Euclid IX, 21 şi urm., care, după cum s-a susţinut în mod plauzibil[109], conservă fragmente din vechea teorie pitagoreică a numărului. Iată aici primele trei teoreme:

T2 Euclid, *Elemente*, IX, Propoziţia 21: Dacă adunăm laolaltă numere pare, oricît de multe dorim, atunci suma va fi pară.

Propoziţia 22: Dacă adunăm laolaltă numere impare, oricît de multe dorim, iar mulţimea lor este un număr par, atunci suma va fi pară.

Propoziţia 23: Dacă adunăm laolaltă numere impare, oricît de multe dorim, iar mulţimea lor este un număr impar, atunci suma va fi de asemenea impară.

Avem motive să presupunem că în perioada cînd a trăit Socrate astfel de teoreme elementare erau larg cunoscute de către grecii care primiseră o educaţie. Nu îţi trebuie un fond de cunoştinţe matematice prea mare pentru a înţelege, mai întîi, că suma unui set par de numere impare, să spunem {3, 5}, este pară, în timp ce suma unui set impar de numere impare, cum ar fi {3, 5, 7}, este impară, şi, apoi, pentru a urmări demonstraţiile acestor propoziţii în cadrul teoriei numerelor: o scurtă privire peste teoremele lui Euclid (IX, 21 şi urm.) este suficientă pentru a ne arata cît de simple sînt. Se poate înţelege de la sine că Socrate ştia probabil îndeajuns de multă matematică şi deci era capabil să explice diferenţa dintre *logistikē* şi *arithmētikē* în termenii pe care îi foloseşte în T1, ca şi mai înainte, în *Charmides*, 166a. Nimeni nu vrea să sugereze că ar fi fost un ignorant în matematică.[110] Putem presupune fără mari riscuri de a greşi că dobîndise ceva cunoştinţe de matematică înainte ca preocuparea sa pentru ancheta etică să devină o obsesie.[111] Dar una este

---

[109] Van der Waerden, 1954: 108 şi urm., adoptînd o supoziţie lansată de O. Becker.

[110] Putem face o comparaţie cu situaţia unor adulţi care au urmat cîţiva ani o universitate din zilele noastre: au studiat geometria şi algebra şi poate au urmat chiar şi cursuri de geometrie analitică şi de calcul în primul an universitar, dar apoi şi-au pierdut orice interes pentru aceste materii.

[111] Dacă remarca lui Xenofon (*Memorabilia*, IV, 7, 3), cum că Socrate însuşi nu era necunoscător al „demonstraţiilor dificil de înţeles" din geometrie, are o bază reală — ceea

să fi învățat destul de multă geometrie elementară și teorie a numărului și cu totul altceva să deții acea cunoaștere a progreselor celor mai recente din aceste domenii la care face aluzie în treacăt în remarca despre numerele iraționale din *Hippias Maior* (T22 în capitolul 4), și într-un mod elaborat și ostentativ în *Menon*, referindu-se la metoda „investigației pe baza unei ipoteze" în geometrie și în construcțiile geometrice auxiliare (T19 în capitolul 4). Chiar dacă Socrate ar fi învățat la vîrsta de douăzeci–treizeci de ani toată geometria care putea fi atunci învățată, aceste cunoștințe tot nu ar putea explica matematicianul drept care este înfățișat în aceste pasaje decît dacă într-adevăr ar fi ținut pasul cu noile progrese care se făcuseră în anii săi de maturitate sau chiar și mai tîrziu: axiomatizarea matematicii a început cu Hippocrate din Chios în ultima treime a secolului al cincilea[112], cînd Socrate avea cincizeci–șaizeci de ani; teoria incomensurabilității s-a dezvoltat în prima parte a secolului al patrulea, cînd Socrate deja murise[113].

În *Euthyphron* găsim dovezi clare că în dialogurile elenctice Socrate nu are același acces liber la axiomele geometrice care îi permite să producă *ad hoc* definiția model a „figurii"[114] în *Menon*. Pentru a explica relația parte/întreg dintre „pietate" și „dreptate", Socrate invocă relația dintre „par" și „număr" și apoi începe să definească „parul" după cum urmează:

> T3 *Euthyphron*, 12d: „Dacă ar fi să mă întrebi: «Care parte a numărului este parul, și care este acel număr?» aș spune: «Este *numărul care nu este scalen, ci isoscel.*»"

Dacă Socrate ar fi fost la curent cu modul în care era definit „parul" în geometria contemporană, cu siguranță că i-ar fi oferit lui Euthyphron o definiție mai simplă și mai bună. Iată ce spune Euclid:

---

ce este foarte posibil —, ea s-ar armoniza perfect cu ipoteza că Socrate studiase matematica în tinerețe, absorbind mare parte din cunoștințele matematice disponibile la acea vreme, dar ulterior abandonase aceste studii.

[112] Acei primi pași ai lui Hippocrate (*cf.* cap. 4, n. 63) nu se poate să fi fost făcuți cu mult timp înaintea cascadei de progrese din cadrul acestui domeniu din secolul al IV-lea (cap. 4, n. 64).

[113] Activitatea de pionierat din domeniul explorării numerelor iraționale a lui Theodor, care a demonstrat caz după caz iraționalitatea rădăcinii numerelor 3, 5 etc. pînă la 17 (*Theaitetos*, 147d–148b; *cf.* Burnyeat, 1978: 489 și urm. la 494–495), datează firește nu cu mult înaintea înglobării acestor demonstrații într-un sistem teoretic al incomensurabilelor, elaborat de Theaitetos în prima treime a secolului al IV-lea (acesta din urmă murind tînăr, în anul 369 î.Hr.).

[114] T14 din cap. 4.

T4 Euclid, *Elemente*, VII, Definiția 6: Un număr par este acela care este divizibil în două părți [egale].[115]

Din punctul de vedere al matematicii grecești, care nu recunoaște drept numere decît numerele întregi, această definiție este impecabilă. Și este singura la care va apela Platon însuși după ce va dobîndi cunoștințele matematice a căror necesitate o resimte pentru toți filozofii. Definiția pe care o lansează din zbor în *Legile* o anticipă cuvînt cu cuvînt pe cea a lui Euclid:

T5 Platon, *Legile*, 895e: „Putem denumi unul și același lucru fie prin numele său, «par», fie prin definiția sa, «număr divizibil în două părți [egale]».“

Avantajul acestei definiții față de cea din T3 surprinde privirea: ea este cu mult mai clară și mai directă și face inutilă recurgerea la termenii nedefiniți de „număr scalen“ sau „număr isoscel“ pentru definirea „numărului par“[116]. Așa cum este descris în *Euthyphron*, lui Socrate îi lipsesc din păcate cunoștințele de matematică pe care omonimul său le etalează cu mîndrie în *Menon*.

4.3 — Platon și Theodor[117]

T1 Diogene Laertius, III, 6: [a] Așa cum afirmă Hermodor, la vîrsta de 28 de ani, Platon, împreună cu cîțiva alți socratici, s-a retras în Megara la Euclid.[118] [b] Apoi a plecat la Cirene la Theodor matematicianul, și apoi în Italia, la pitagoreicii Philolaos și Eurytos; iar de aici s-a dus în Egipt, la profeți, unde se spune că ar fi fost însoțit de Euripide...

Călătoria lui Platon la Megara după moartea lui Socrate, menționată la punctul [a] din acest text, ca și într-un alt fragment din Diogene Laertius (II, 106), din nou pe baza excelentei autorități a lui Hermodor, este perfect credibilă. Dar cîtă încredere putem avea oare în povestirea

---

[115] Îl urmez aici pe Heath (1926: 281 *et passim*), care presupune că adaosul dintre paranteze este necesar pentru a reda sensul expresiei δίχα διαιρούμενος în contexte matematice.

[116] Heath (1921: 292) aduce definiției din T3 o acuzație și mai gravă: „un enunț defectuos, cu excepția situației în care termenul «scalen» nu este restrîns la cazul în care o parte a numărului este impară și cealaltă pară“, utilizîndu-se astfel implicit *definiendum*-ul în *definiens*. Noi nu putem însă acuza categoric definiția din T3 de o asemenea circularitate crasă, de vreme ce nu știm cum ar fi definit Socrate termenul „scalen“ dacă i s-ar fi cerut să facă acest lucru.

[117] *Cf.* n. 98 din cap. 4.

[118] Fondatorul școlii din Megara; în corpusul platonician: naratorul din dialogul *Theaitetos*; asistînd la scena morții din *Phaidon* (59c).

de la punctul [b], care nu ne oferă nici o indicație despre sursele sale? Relatarea clevetitoare a unui mare turneu în sudul Mediteranei, care îl duce pe Platon la Cirene[119], în Italia și apoi în Egipt, se discreditează singură alegîndu-l drept însoțitor al lui Platon în această călătorie pe nimeni altul decît Euripide, care murise cu aproximativ opt ani înainte ca acest turneu să fi putut începe. Nu găsim nici o referire la vreo călătorie la Cirene premergătoare celei din Sicilia și Italia în mențiunile anterioare din Cicero (*De Republica*, I 10, 16; *De Finibus*, V 29, 87), și nici în *Index Herculanensis* (ed. Mekkler), pp. 6–7.[120] Dar în timp ce călătoria lui Platon la Cirene pentru a lua acolo legătura cu Theodor pare să nu se bazeze pe altceva decît pe bîrfe doxografice, nu avem motive să ne îndoim de cealaltă relatare din Diogene, care susține că Platon ar fi primit lecții de la Theodor:

T2 Diogene Laertius, II, 103: Au existat douăzeci de oameni cu numele Theodor... Cel de-al doilea a fost Theodor din Cirene, geometrul pe care l-a audiat Platon.

Este posibil ca acest lucru să se fi petrecut după prima călătorie a lui Platon la Siracusa, la întoarcerea sa la Atena, unde prezența lui Theodor este bine atestată (*Theaitetos*, 143d și urm.; *Sofistul*, 216a și urm.; *Omul politic*, 257a-b).

Cît de apropiată a fost această relație cu Theodor? Platon face aproape o aluzie la acest lucru în următorul crîmpei de dialog din *Theaitetos*:

T3 *Theaitetos*, 145c-d: Socrate către Theaitetos: „Studiezi geometria cu Theodor?" Theaitetos: „Da." Socrate: „Și de asemenea astronomia, armonia și calculul?" Theaitetos: „Sînt dornic să învăț de la el." Socrate: „Și eu, băiete — de la el și de la oricine altcineva despre care cred că deține o oarecare cunoaștere a acestor lucruri (καὶ παρ' ἄλλων οὓς ἂν οἴομαί τι τούτων ἐπαΐειν). Mă descurc destul de bine în general. Dar mă nedumerește un amănunt pe care aș vrea să-l examinez împreună cu tine și cu oamenii aceștia."

Theodor este prezentat ca fiind doar unul dintre aceia cărora „Socrate" (*alias* Platon) ar fi dornic să li se adreseze pentru a fi instruit în matematică.[121] În plus, pe parcursul dialogului, observăm absența oricărei legă-

---

[119] Menționat de asemenea de alte două surse tîrzii, Apuleius (I, 3) și Olimpiodor (*in Gorg.*, 41, 7), de asemenea fără nici o trimitere la sursele pe care le-au utilizat aceștia la rîndul *lor*.

[120] *Cf.* Guthrie, 1975: 14–15; Riginos, 1976: 63–64.

[121] Knorr, 1975: 88–89, pe baza unor sugestii lansate anterior de H. Vogt și P. Tannery, emite ipoteza unei relații unice cu Theodor, susținînd că acesta a fost „maestrul lui Platon în matematică"; el susține că Theodor este cel de la care provin „bazele concepției despre domeniul matematicii" a lui Platon „... și un mare respect pentru chestiunile de

turi apropiate sau intime cu Theodor, care, conform descrierii, este complet detaşat de interesele filozofice ale lui Platon. Atunci cînd Socrate încearcă să-l atragă în discuţie, îl întîmpină cu un refuz:

> T4 *Theaitetos*, 165a1–2: „La o vîrstă destul de fragedă am trecut de la raţionamentele seci la geometrie (ἐκ τῶν ψιλῶν λόγων πρὸς τὴν γεωμετρίαν ἀπενεύσαμεν)."

Interpretarea pe care o dă Robin expresiei ἐκ τῶν ψιλῶν λόγων[122] „raţionamente complet formale, goale de orice substanţă" (*raisonnements tout formels, vides de substance*) scoate în evidenţă lipsa de interes a lui Theodor faţă de raţionamentele filozofice sugerată de trimiterea din textul lui Platon. Atracţia pe care Platon se poate să o fi simţit pentru Archytas, cel care şi-a împletit entuziasmul pentru matematici cu devotamentul pentru filozofie, cu greu ar fi putut-o simţi pentru Theodor.[123]

5.1 — *Hippias Minor* — Sofistică sau sinceră nedumerire?[124]

Cercetătorii care susţin că Socrate nu se jenează să vehiculeze iluzii se bucură de un adevărat regal atunci cînd ajung să discute despre *Hippias Minor*. Astfel, Guthrie (1975: 195) spune:

> A citi de la un capăt la altul acest dialog fără un sentiment din ce în ce mai intens de iritare faţă de absurdităţile sale manifeste necesită o puternică imaginaţie istorică. Nu este uşor să te raportezi înapoi în timp la copilăria nemiloasă a dialecticii şi la atmosfera agonistică a unei întîlniri sofistice, nici să înţelegi cum erau acceptate nişte sofisme evidente într-o epocă în care nu se elaborase încă nici un studiu serios al regulilor raţionamentului.[125]

---

rigoare matematică". Dar T3 face o aluzie exactă la faptul că existau şi alţi matematicieni la care ar fi putut apela „Socrate" pentru a se instrui în domeniile în care se specializaseră aceştia. Nu avem nici un motiv serios pentru a presupune că Platon nu ar fi reuşit să profite de acele posibilităţi şi să înveţe aceleaşi lucruri, sau poate chiar mai multe, de la ceilalţi matematicieni. În *Istoria* lui Eudemos transmisă de Proclos, Theodor nu este menţionat printre matematicienii apropiaţi lui Platon.

[122] În nota *ad loc.* din traducerea sa (1956).

[123] Dar nu susţin nici că Archytas i-ar fi fost preceptor de matematică lui Platon, nici că i-ar fi servit drept model în metafizică.

[124] *Cf.* cap. 5, pp. 132–133.

[125] *Cf.* de asemenea cel de-al doilea citat din Friedländer (cu privire la *Hippias Maior*) de la începutul capitolului 5: Socrate „ştie cum să înşele mai bine decît toţi sofiştii".

Pentru a da o replică la această explicație și la alte explicații asemănătoare ale comportamentului lui Socrate din acest dialog, trebuie să începem prin a observa traducerea adesea eronată a unui termen din primul și cel mai lung raționament al lui Socrate, care formează piesa de rezistență a dialogului, 365b–369b[126], și vizează demonstrarea următoarei teze:

S Omul cinstit (ὁ ἀληθής) și omul fals (ὁ ψευδής) sînt unul și același om.

Adesea în încercările de parafrazare[127] și recent într-o traducere completă a dialogului[128], ψευδής a fost tradus ca „mincinos" în contexte argumentative de o importanță decisivă. Dacă această interpretare ar fi cea corectă, atunci S ar deveni

S* Omul care spune adevărul și cel care minte sînt unul și același om

adică un neadevăr cras. Dacă aceasta ar fi teza socratică, am ști imediat că Socrate nu ar putea presupune că ar fi enunțat-o decît printr-un fel de sofism. Dar adevărul este că, deși ψευδής *poate* însemna „mincinos"[129] și în numeroase contexte asta și înseamnă, *nu trebuie* neapărat să și însemne și nici nu înseamnă întotdeauna acest lucru.[130] De-a lungul dialogului, Socrate nu utilizează ψευδής pentru a denumi o persoană a cărui *caracteristică* este aceea de a spune minciuni, ci numai o persoană care are *capacitatea* de a face acest lucru dacă preferă să-l facă. Socrate stipulează și Hippias este de acord că așa trebuie definit „omul fals" în dezbaterea lor:

> T1 366b-c: „Oamenii falși (ψευδεῖς) sînt aceia care sînt inteligenți și *capabili să vorbească fals* (σοφοί τε καὶ δυνατοὶ ψεύδεσθαι)... Iar capabil este acela care face ceea ce vrea atunci cînd vrea."

---

[126] Teza care urmează a fi combătută este formulată în 365c3–4; contrariul ei rezultă din raționamentul care se încheie în 369b.

[127] Ca de exemplu în A.E. Taylor, 1937: 35 (ed. a IV-a a lui Taylor, 1929) și Guthrie, 1975: 192 și urm. Eroarea de traducere sporește chiar în eforturile curajoase ale lui Roslyn Weiss (1981: 287 și urm., la p. 289 *et passim*) de a apăra buna credință a lui Socrate în acest dialog. O excepție onorabilă la frecventa traducere eronată o constituie interpretarea lui Sprague, 1962: 65; aceasta evită consecvent să redea ψευδής prin "liar" (mincinos).

[128] Aparținîndu-i lui Robin Waterfield, 1987.

[129] Termenul care ar corespunde exact acestei traduceri ar fi ψεύστης (aflat în uz de la Homer), pe care Socrate l-ar fi putut folosi dacă acesta ar fi fost sensul intenționat de el.

[130] Pentru termenul ψευδής, aplicat la lucruri sau afirmații, *LSJ* dă traducerea „mincinos, fals, neadevărat" ("*lying, false, untrue*"), iar aplicat la persoane, „mincinos, fals" ("*lying, false*"). O afirmație falsă nu trebuie neapărat să fie și una mincinoasă, adică enunțată cu scopul de a fi considerată adevărată.

Este evident atunci că ar fi greşit să echivalăm „om fals" cu „om mincinos" în acest dialog. Căci nu pe cel care este *capabil* să vorbească fals îl numim „mincinos".[131] Cei care spun adevărul sînt şi ei în stare să facă acest lucru, dar nimeni nu s-ar gîndi să-i numească mincinoşi din această cauză. Doar dacă am intenţiona să aruncăm o umbră de îndoială asupra caracterului lor moral, imputîndu-le disponibilitatea de a minţi oricînd le dictează interesul, de-abia atunci am spune că sînt mincinoşi. Iată ceea ce deosebeşte mincinoşii de oamenii cinstiţi. Astfel, de-a lungul dialogului trebuie să avem în vedere faptul că termenii ψευδής (şi, totodată, ἀληθής) pot fi folosiţi pentru ne referi exclusiv la capacitatea de a vorbi fals (sau adevărat). Aşadar, cel mai bine ar fi să rămînem la traducerea netendenţioasă, literală a termenilor critici: „om fals" (*"false man"*) pentru ψευδής şi „om cinstit" (*"true man"*) pentru ἀληθής[132].

O dată făcută această alegere, nu vom găsi nici un pasaj în acest dialog în care Socrate să obţină asentimentul interlocutorului său prin mijloace necinstite. Roslyn Weiss (1981: 287 şi urm.) a susţinut cu mult aplomb că Socrate demonstrează S în 366a–369b, cu ajutorul unui raţionament elenctiv valid, adoptînd constant expresia om „cinstit" (*"true" man*) pentru a se referi exclusiv la omul care are capacitatea de a spune adevărul şi, respectiv, expresia om „fals" pentru a se referi la cineva care are capacitatea de a vorbi fals. Să-i dăm oare dreptate şi să acordăm acestui raţionament un certificat de valabilitate? Pentru a face acest lucru, ar trebui să trecem cu vederea impertinenţa cu care Socrate se îndepărtează de la uzul comun şi pe care şi-o permite în definiţia sa din T1.[133] Dacă am auzi că cineva este numit „om fals", ceea ce am înţelege în mod firesc ar fi că omul nu este ceea ce se pretinde a fi — că este un fel de impostor. Nu ne-am da niciodată seama că este „fals" fiindcă are capacitatea de a vorbi, dacă doreşte, fals, capacitate pe care ar avea-o chiar dacă ar fi cinstit pînă în măduva oaselor. Acelaşi lucru şi în limba greacă. Nu mai cunosc nici un alt caz din proza sau poezia greacă anterioară sau contemporană în care un om să fie numit fals doar fiindcă este capabil să spună, dacă doreşte, neadevăruri. Oricum, ceea ce nu funcţionează bine în definiţie rezultă clar din concluzia la care se ajunge cu ajutorul acesteia: ce părere am avea despre o definiţie a „curajo-

---

[131] *Cf. O.E.D. s.v.* "liar": „cel care spune (de obicei) minciuni".

[132] Conform traducerilor standard la acest dialog: Jowett (1953), Léon Robin (1956).

[133] O definiţie extrem de tendenţioasă — o bună exemplificare a ceea ce obişnuia să se numească „o definiţie persuasivă", sub influenţa lui Stevenson, 1944: 9.

sului" din care ar trebui să se deducă şi chiar se deduce că omul curajos şi cel laş sînt unul şi acelaşi om[134]?

Mai există încă o trăsătură a pasajului menită a ne da de gîndit — o caracteristică ce merită subliniată fiindcă adesea este trecută rapid cu vederea şi cîteodată complet ignorată în comentarii importante la acest raţionament, inclusiv în comentariul lui Weiss. Mă refer la faptul că Socrate însuşi este adînc tulburat de acea concluzie. Desigur, atunci cînd Hippias protestează împotriva ei, prima reacţie a lui Socrate este de a o apăra. Nu se mulţumeşte să scoată în lumină faptul că sofistul nu şi-o poate reproşa decît sie însuşi; oare nu a fost el de acord cu definţia din T1, a cărei consecinţă logică este această concluzie? Şi la început s-ar părea că acesta va fi singurul comentariu al lui Socrate (369d–371e). Dar el îşi schimbă atitudinea în lungul său discurs din 372a şi urm., în care începe prin a-l lua peste picior pe Hippias[135], dar continuă cu o mărturisire a unei nesiguranţe şi a unei ezitări rămase fără pereche în dialogurile elenctice. Atunci cînd pare că va rămîne devotat tezei conform căreia cei care fac rău în mod voit (ἑκόντες) sînt mai buni decît cei care fac rău involuntar (372d3–7), se răzgîndeşte şi spune că, uneori, i se pare că exact opusul ar fi adevărat:

> T2 *Hippias Minor*, 372d3-e2: „Dar sînt momente cînd mi se pare că lucrurile stau exact pe dos şi sînt cu totul dezorientat (πλαυνῶμαι) în această chestiune, evident fiindcă nu posed nici o cunoaştere."

Ideea că cei care fac rău în mod voit sînt mai buni decît cei care fac acest lucru involuntar o va pune apoi pe seama unui anumit „fel de paroxism" de care tocmai a fost cuprins (372e1–3).

Este oare de mirare că Socrate, care de obicei susţine atît de ferm teza pe care o apără în raţionamentul elenctic, simte că s-ar putea să se fi „dezorientat" în acest caz, văzînd în sine victima unui „paroxism" şi, aşa cum urmează să mărturisească, constatînd că are nevoie „să fie vindecat" (372e5)? Nu şi dacă ţinem cont de următoarele două lucruri.

---

[134] Weiss spune (1981: 290) că „paradoxul dispare" dacă interpretăm concluzia în felul următor: „omul care se pricepe să spună adevărul şi cel care se pricepe să spună minciuni sînt unul şi acelaşi om". Dar este cu siguranţă neadevărat că, în general, oamenii care spun adevărul *se pricep* să spună minciuni. De obicei, cel care spune adevărul nu are o astfel de deprindere şi dă repede de necaz atunci cînd începe să mintă. E nevoie de mult talent şi de mult exerciţiu pentru a deveni un mincinos priceput.

[135] 372a6-d3: aşa cum am arătat în capitolul 5, aceasta este „ironia sa caracteristică, oferită într-o doză mare".

(1) În teza analizată de noi acum el se apropie de acea doctrină a sa conform căreia nimeni nu face rău în mod voit; ca urmare a unei manevre false în interiorul propriei teorii a motivației morale, el cade pradă acestei doctrine, care este, așa cum am arătat în secțiunea IV din capitolul 5, prost orientată și confuză; teoria îi cere să susțină că toți oamenii urmăresc întotdeauna binele în acțiunile lor voluntare, *dar nu garantează corolarul, conform căruia oamenii n-ar dori niciodată să facă vreun rău* — pe care îl fac însă cu siguranță atunci cînd confundă răul cu binele.[136]

(2) O a doua indicație a faptului că Socrate are motive întemeiate de a se debarasa de această teză este aceea că, așa cum arată Hippias (371e9–372e5), ea se opune flagrant unui principiu al moralității comune și al legii: există atît motive etice, cît și de jurisprudență care ne fac să-i privim pe rău-făcători cu mai multă bunăvoință dacă se presupune că au acționat involuntar. Socrate însuși admite acest principiu atunci cînd se apără împotriva lui Meletos în *Apologie* (25e–26a). Dar în discuția sa cu Hippias nu face nici un efort de a lămuri contradicția dintre acel principiu și prezenta sa teză.

Sîntem deci îndreptățiți să îl credem pe Socrate pe cuvînt atunci cînd ne mărturisește în T2 *supra* că plutește în incertitudine și, apoi, cînd mărturisește acest lucru din nou, cu și mai multă insistență, la sfîrșitul dialogului. Cînd Hippias respinge teza, Socrate i se alătură, spunînd că *și el o respinge*:

> T3 *Hippias Minor*, 376b-c: „Nici eu nu-mi accept propria teză, Hippias, dar așa reiese din raționament. Este exact cum spuneam mai devreme: în această chestiune sînt cu totul dezorientat, mă îndrept cînd încolo, cînd încoace și nu am niciodată aceeași părere..."

Socratele portretizat în acest dialog se află într-o mare încurcătură: a ajuns pînă-ntr-acolo încît să descopere că, într-un anumit sens, un om care trișează și înșală în mod voit este într-adevăr *mai bun* decît unul care face aceste lucruri neintenționat, dar nu și pînă-ntr-acolo încît să surprindă acest sens și să-l contrasteze puternic cu cel în care termenul *mai bun* este folosit în mod normal, atunci cînd se discută problema unui comportament bun sau rău. Iar acest eșec rezidual îi viciază descoperirea, o transformă dintr-un adevăr într-o eroare flagrantă. Cu onestitatea care îl caracterizează în dispute, Socrate nu încearcă să-și ascundă greșeala de interlocutorul său sau de el însuși, iar dialogul se va încheia prin mărturisirea ei.

---

[136] *Cf.* ultimelor două paragrafe ale secțiunii IV din cap. 5.

Dar de ce oare să-l fi pus Platon pe eroul său într-o astfel de situaţie fără ieşire? De ce nu, de vreme ce îl văzuse pe Socrate în această situaţie şi nici el însuşi nu descoperise manevra necesară pentru a-l salva. Căci nu avem nici un motiv să credem că în această chestiune propria intuiţie morală a lui Platon ar fi mers mai departe decît cea a mentorului său — că la vremea cînd Platon a scris acest dialog descoperise el însuşi rădăcinile problemei. În acest scop, ar fi avut nevoie să identifice diferenţa dintre sensul neutru din punct de vedere moral al lui „mai bine", atît de predominant în acest dialog, sens referitor la *puterea* sau *priceperea* superioară de execuţie, pe de o parte, şi sensul fundamental şi exclusiv moral, acela de *caracter* sau *dispoziţie* superioară, pe de altă parte, recunoscînd că posedarea primei trăsături nu este nicidecum o condiţie suficientă pentru a o avea pe cea de-a doua. Această descoperire a trebuit să aştepte viziunea mai clară a lui Aristotel, care i-a dat acestuia capacitatea de a discerne cît de greşit ar fi să definească virtutea morală ca o putere sau o abilitate, de vreme ce acestea din urmă ar putea fi folosite atît în scopuri bune, cît şi rele: priceperea de a vindeca a medicului ar fi şi puterea sa de a dăuna sănătăţii pacienţilor şi chiar de a le curma viaţa, dacă acesta ar alege să o folosească greşit. Aristotel a îmbogăţit vocabularul analizei morale, introducînd cuvîntul ἕξις pentru a desemna starea unui personaj care alege să-şi exercite puterea în scopuri bune şi refuză hotărît să o exercite în scopuri rele. Irwin a formulat cu măiestrie ceea ce a intuit Aristotel; mi se pare foarte nimerit să-l citez aici:

> Un profesionist poate avea sau nu o excelenţă suplimentară care să îi permită să se folosească în mod corect de priceperea sa; dar un înţelept nu mai are nevoie de o excelenţă (*aretē*) suplimentară, căci înţelepciunea sa include utilizarea corectă (*Etica nicomahică*, 1140b21–22), iar omul mai înţelept nu este, precum profesionistul mai bun, mai capabil de a acţiona rău, căci înţelepciunea este o virtute, o stare şi nu o abilitate (1149b22–24). (1977a:77).[137]

---

[137] Irwin susţine că răspunsul lui Aristotel nu ar fi posibil pentru Socrate „fiindcă i-ar distruge raţionamentul bazat pe analogia cu profesiunile" (*loc. cit.*). Aşa ar sta lucrurile, dacă Socrate ar crede că relaţia dintre virtute şi priceperea profesională ar fi una de identitate, în loc de o simplă relaţie de analogie. Dacă A se raportează prin analogie la B, atunci se presupune că relaţia dintre cele două va fi valabilă (în mod clar şi necesar, dacă analogia este bună) în anumite privinţe, dar nicidecum în toate privinţele. Diferenţa crucială pentru Socrate este aceea că nici o pricepere profesională obişnuită nu este suficientă pentru a asigura fericirea (pilotul poate salva vieţile pasagerilor săi, dar nu-şi poate aroga dreptul de a garanta că vieţile pe care le salvează vor merita să fie trăite: *Gorgias*, 511d–512b), ceea ce este exact ceea ce susţine Socrate că ar asigura virtutea (astfel de exemplu în *Gorgias*, 507b7-c7 [citat ca T22 în cap. 8]).

În *Hippias Minor*, Platon alege să îl înfăţişeze pe Socrate într-o stare de spirit tulbure şi confuză. Nereuşind să observe că nu este suficient să descriem virtutea morală ca o putere sau ca o abilitate, căci, dacă ea s-ar limita la aceste lucruri, atunci ar putea fi utilizată atît în scopuri bune, cît şi rele, el se pomeneşte silit să concluzioneze, în ciuda ezitărilor[138], că cel care uzează voluntar de această putere în scopuri rele trebuie să fie un om mai bun. Atunci cînd vedem unde şi de ce este greşită analiza sa şi că acea concluzie eronată la care îl conduce nu i se pare deloc convingătoare adversarului său şi nici chiar lui însuşi, ajungem să înţelegem mai bine dificultatea în care se găseşte şi sîntem mai puţin înclinaţi să stigmatizăm ca discurs amăgitor ceea ce este, în mod evident, mărturisirea unei nedumeriri.

6.1 — *Daimonion*-ul lui Socrate[139]

Atunci cînd îl pomeneşte pentru prima data în *Apologia* lui Platon (31c), Socrate îl descrie ca pe „ceva zeiesc şi divin" (θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον), dar adesea în alte ocazii se referă la el pur şi simplu prin termenul τὸ δαιμόνιον. În cea de-a doua utilizare, δαιμόνιον este „substantivizat prin elipsă" (Riddell, 1867: 102), un adjectiv încadrat de un vid semantic în care trebuie să se subînţeleagă un substantiv; aşa cum ne aminteşte Burnet în nota sa la *Euthyphron*, 3b5, „nu există nici un nume-substantiv δαιμόνιον în greaca clasică" şi utilizarea regulată a cuvîntului cu această valoare nominală „îşi face prima apariţie în Septuaginta, unde este foarte evident un diminutiv al lui δαίμων mai degrabă decît neutrul lui δαιμόνιος"[140]. Aşadar, la Platon ar trebui să vedem întotdeauna în acest cuvînt o formă contrasă a expresiei complete pe care o găsim în *Republica*, 496c, „semnul divin" (τὸ δαιμόνιον σημεῖον) şi din nou în *Euthydemos*, 272e, „obişnuitul semn divin" (τὸ εἰωθὸς σημεῖον τὸ δαιμόνιον = τὸ εἰωθὸς δαιμόνιον σημεῖον: *cf. Phaidros*, 242b3).[141] Aşa cum observa Zeller (1885: 82, n. 5), la Platon

---

[138] S-a făcut adesea trimitere la restricţia din 376b4–6: „Astfel, o Hippias, cel care face lucruri rele, ruşinoase şi nedrepte în mod voit, *dacă există vreun astfel de om*, nu este altul decît omul bun."

[139] *Cf.* cap. 6, p. 167.

[140] El ne aminteşte că *daimonion*-ul lui Socrate „nu este niciodată numit δαίμων, deşi ideea de δαίμων ca spirit protector era destul de familiară" (*loc. cit.*).

[141] Nu există dovezi textuale în sprijinul tezei (Edmunds, 1985: 211 *et passim*) că la Platon τὸ δαιμόνιον este contragerea unei expresii cu semnificaţia „acel *lucru* divin".

utilizarea substantivală a termenului τὸ δαιμόνιον pentru a desemna o divinitate se limitează la acuzatorii lui Socrate; ei sînt cei care înțeleg prin ἄλλα δαιμόνια καινά noile zeități pe care, afirmă ei, Socrate le-ar fi introdus în locul zeilor cetății. Nu mai puțin important este faptul că Socrate utilizează în loc de τὸ δαιμόνιον niște formule în care acest cuvînt nu apare deloc, fiind înlocuit de expresii în care cuvîntul cheie este „semn": „semnul zeului" (τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον, *Apologia*, 40b1); „semnul obișnuit" (τὸ εἰωθὸς σημεῖον, *Apologia*, 40c3); sau pur și simplu „semnul" (τὸ σημεῖον, *Apologia*, 41d6). Acesta îi parvine lui Socrate sub forma unei „voci": „Asta mi se întîmplă din copilărie: vine la mine o voce, iar cînd vine întotdeauna mă îndepărtează de la ceea ce aveam de gînd să fac, niciodată nu mă apropie" (*Apologia*, 31d; după traducerea lui Allen).

Felul în care utilizează Xenofon acest termen este departe de a oferi o indicație la fel de clară. Aici cuvîntul *este* folosit cvasisubstantival. Nu ne e clar dacă Marchand greșește atunci cînd traduce τὸ δαιμόνιον σημαίνειν din *Memorabilia*, I, 1, 4, „zeitatea a dat un semn". Diferența față de Platon nu este atît de marcată încît să *necesite* această traducere. Am putea totuși interpreta această construcție ca „divinul [semn] a semnificat"; dar dacă am face-o, redundanța care ar rezulta de aici ar sugera că interpretarea pe care o dă Marchand expresiei grecești are cele mai multe șanse să fie cea bună. În orice caz, o diferență de conținut între Platon și Xenofon o reprezintă faptul că la Xenofon *daimonion*-ul îndeplinește un rol mult mai important și diferit față de cel pe care îl joacă la Platon. Îndemnurile pe care i le adresează lui Socrate la Xenofon nu se limitează la formule de disuasiune; ele îi dau și recomandări pozitive și, ceea ce este și mai surprinzător, *daimonion*-ul pune la dispoziția lui Socrate un serviciu secret pe care acesta îl poate de asemenea folosi în beneficiul unor terțe părți: „căci pe mulți dintre însoțitorii săi i-a sfătuit dinainte (προηγόρευε) să facă una, să nu facă alta, în concordanță cu avertismentele prealabile ale zeității (τοῦ δαιμονίου προσημαίνοντος); celor care țineau seama de acest sfat avea să le meargă bine, iar cei care nu țineau cont de el aveau să regrete" (*loc. cit.*).

Această utilizare a cuvîntului *daimonion* cu sensul de prezicător ocult, pe care nu o întîlnim la Platon, apare în repetate rînduri la Xenofon, atît în *Memorabilia* (I, 1, 4–5, citat parțial mai sus), cît și în *Apologia lui Socrate*, 13, în care prezicerea *daimonion*-ului este pusă pe același plan cu prezicerile ghicitorilor și este din nou folosită în beneficiul prietenilor lui Socrate („Multora dintre prietenii mei le-am dat de știre sfatul [în privința evenimentelor viitoare] pe care mi l-a dat zeul și care

nu s-a dovedit niciodată neadevărat")[142]. Vedem *daimonion*-ul funcționînd din nou în acest mod în *Theages* al lui Pseudo-Platon, unde este explicit prezentat ca o ființă divină cu drepturi depline. Tînărul Theages vorbește despre el ca despre o adevărată divinitate, pe care ei trebuie „să și-o facă favorabilă[143] prin rugi și sacrificii și prin oricare alte mijloace pe care le-ar putea prescrie ghicitorii". Tatăl tînărului susține această propunere, iar Socrate li se alătură: „dacă așa se pare că trebuie să acționăm, hai s-o facem" (131a). Mentalitatea autorului acestei ciudate lucrări reiese din ideea sa că un tînăr trebuie să progreseze moral numai prin simplul fapt că locuiește sub același acoperiș cu Socrate și „încă și mai mult dacă se așază lîngă Socrate și cel mai mult atunci cînd stă chiar lipit de Socrate, atingîndu-l" (130e).

O dată ce am înlăturat *Theages* din raza preocupărilor noastre (cu excepția calității sale de monument al credulității la care au putut decădea unii dintre superstițioșii admiratori ai lui Socrate după moartea acestuia), nu mai avem de ales ca surse de informații despre *daimonion* decît între Platon și Xenofon. Și dacă presupunem că, în acest caz, ca și în alte cazuri care au fost punctate anterior în capitolul 3 și vor fi din nou puse în evidență în capitolul de față[144] și în nota suplimentară 7.1, mărturia celui dintîi ar trebui preferată ca fiind cea a martorului cel mai de încredere, atunci primul lucru pe care ar trebui să-l facem în efortul nostru de a ajunge la rădăcina acestei extrem de ciudate trăsături a comportamentului lui Socrate este să urmărim implicațiile sensibilității sale unice la anumite stări mentale tipice pe care le interpretează ca semne trimise de zeu. Vede el oare în aceste semne o *revelație* în adevăratul sens al cuvîntului, adică „o cunoaștere dezvăluită omului prin intermediu divin sau supranatural"[145]? Pentru aceasta, ar fi trebuit să își închipuie că zeul îi conferă nu numai (a) semnul, al cărui conținut aparent este imediat evident, ci și (b) *interpretarea corectă a semnului*, care nu este imediat evidentă și poate fi extrem de problematică. Rezultă destul de clar din textele noastre că Socrate consideră (a) ca fiind adevărat. Dar

---

[142] În legătură cu felul diferit în care tratează Xenofon *daimonion*-ul față de Platon, *v.* Maier, 1913: 456–457: „La Platon *daimonion*-ul nu are încă acel caracter magic pe care i l-a dat Xenofon."

[143] παραμυθεῖσθαι. Ideea că o ființă divină ar avea nevoie să fie (sau ar putea fi) „îmbunată" prin anumite servicii de cult recomandate de divinatori dezvăluie de la sine ilegitimitatea dialogului *Theages*, chiar dacă nu am mai avea nici un alt motiv pentru care să îl suspectăm.

[144] Notele suplimentare 6.3, 6.4, 6.5.

[145] Aici din nou, ca și în nota 65 din cap. 6, citez definiția din *O.E.D.* a cuvîntului.

nu este la fel de evident că el ar considera și (b) adevărat: *nu există nici un text al lui Platon în care Socrate să spună sau să sugereze că zeul îl face nu numai să audă „vocea" ci și să distingă interpretarea corectă a mesajului*[146]. Așa cum arătam mai sus (p. 139), în cazul similar al visului profetic Socrate recunoaște explicit că interpretarea pe care o aplică la un anumit moment dat conținutului de suprafață al unui semn supranatural poate necesita revizuiri la un moment ulterior, recunoscînd astfel posibilitatea ca în primul moment să fi dat o interpretare greșită mesajului semnului. Nu există nici un motiv care să ne facă să presupunem că situația ar fi diferită în cazul *daimonion*-ului. Ceea ce îi aduce vocea este un mesaj. Pentru interpretarea corectă a acestui mesaj trebuie să se bazeze în exclusivitate pe resursele sale omenești, extrem de falibile.

Dacă reanalizăm pasajele din Platon al căror context este suficient de informativ pentru a ne permite să ne dăm seama ce se întîmplă în mintea lui Socrate atunci cînd spune că primește un avertisment de la *daimonion*, descoperim că acestea se încadrează în două categorii:

(A) Socrate are motive independente de a accepta ceea ce îi spune vocea să facă sau să creadă — motive care ar fi fost suficiente ca să îl convingă de corectitudinea acelei acțiuni sau convingeri chiar și în absența acestui semnal.

(B) Socrate are o „străfulgerare" — o puternică intuiție — că o anumită convingere sau acțiune este corectă fără să fie deocamdată capabil să își formuleze motivația acestui lucru.

Iată pasajele care se înscriu în prima categorie:

(A) 1. *Apologia*, 31c–32a. *Daimonion*-ul s-a opus ca Socrate să participe la viața politică. „Cred, spune acesta, că face foarte bine că mi se împotrivește" (παγκάλως γέ μοι δοκεῖ ἐναντιοῦσθαι), căci intrînd cu multă vreme înainte în politică „aș fi pierit de mult și nu le-aș mai fi fost de nici un folos [lor] sau mie însumi". Înțelegînd că participarea sa la via-

[146] Dacă această diferență crucială dintre (a) și (b) ar fi fost remarcată de Brickhouse and Smith, aceștia ar fi renunțat poate să mai creadă că „există anumite adevăruri morale la care [Socrate] are asigurat accesul direct" prin *daimonion* (1989: 241 *et passim*). Eroarea este persistentă. Astfel, Zeller (1885: 86) susține că „Socrate era conștient în sinea sa de revelațiile divine" și încearcă să explice această stare de conștiință ca „forma generală care preia, în conștiința personală a lui Socrate, un sens acut dar neexplorat al proprietății anumitor acțiuni asumate" (*ibid.*, 95), evitînd problema semnificației epistemice pe care aceste stări de conștiință ar fi ridicat-o pentru cineva care le-ar fi considerat într-adevăr „*revelații* divine".

ţa politică nu le-ar putea servi la nimic atenienilor şi că ar conduce aproape sigur la propria sa distrugere, Socrate găseşte evident o justificare raţională pentru a se îndepărta de politică, indiferent de ce i-ar fi spus *daimonion*-ul în această privinţă, în caz că i-ar fi spus într-adevăr ceva.

(A) 2. *Apologia*, 40a-c. Tăcerea *daimonion*-ului — faptul că nu s-a opus liniei de apărare abordată de Socrate la procesul său — este, spune acesta, „un important indiciu (μέγα τεκμήριον)[147] pentru el" că nu i se va întîmpla nimic rău ca rezultat al morţii la care a fost condamnat. Dar faptul că moartea nu este un rău îl stabileşte pe baze raţionale, cu totul independente de sugestiile *daimonion*-ului. Aşa face în 29a, unde *daimonion*-ul nu a fost încă adus în discuţie, apoi din nou, mai pe larg, în 40c–41c, un pasaj pe care îl introduce spunînd „şi iată cum trebuie să interpretăm (ἐννοήσωμεν) această chestiune". Dacă avertismentul divin nu ar fi sosit, Socrate ar fi dispus totuşi de convingerea sa întemeiată pe baze raţionale că moartea nu este un lucru rău.

(A) 3. *Apologia*, 28e, în combinaţie cu 33c. *Daimonion*-ul nu este pomenit în nici unul dintre pasaje. În primul Socrate spune: „Zeul mi-a poruncit, *aşa cum am presupus şi am crezut*, să trăiesc filozofînd, examinîndu-mă pe mine şi pe alţii", fără să specifice mijloacele prin care i s-a transmis această poruncă. În cel de-al doilea spune: „Mi s-a poruncit să fac acest lucru, *aşa cum susţin*[148], de către zeu, atît prin divinaţii şi oracole, cît şi prin oricare alte mijloace prin care forţa divină a destinului i-a poruncit vreodată unui om să facă ceva." Această formulare este suficient de amplă pentru a ne permite să deducem că „porunca" a fost susţinută *ex silentio* de *daimonion*, dar nu şi articulată prin „vocea" sa (ceea ce ar fi contrazis afirmaţia următoare: „Vocea întotdeauna descurajează, niciodată nu recomandă"). Faptul că Socrate are motive raţionale de a filozofa este evident. Putem deduce de aici că, avînd în vedere că zeul este cum este (că doreşte, adică, tot ce se poate obţine omeneşte mai bun pentru atenieni) şi că Socrate este şi el cum este (dotat cu capacitatea unică de a-i încredinţa pe tovarăşii săi de suprema

---

[147] τεκμήριον este tradus ca „indiciu" (*indication*) la Allen şi, la început, ca „semn, anunţ" (*intimation*) la Jowett. Cuvîntul este adesea interpretat ca „dovadă" (*proof*) în traducerile acestui pasaj (cel mai recent în Brickhouse & Smith). Dar corespondentul grec pentru „dovadă" ar fi ἀπόδειξις. Nici o interpretare a acestui text în care Socrate obţine „dovada" vreunui lucru din tăcerea *daimonion*-ului nu poate fi justificată făcîndu-se apel la utilizarea termenului τεκμήριον în acest pasaj.

[148] Cuvintele subliniate aici şi în citatul precedent cu litere cursive scot în lumină caracterul personal al interpretării pe care o dă semnelor supranaturale la care face aluzie.

importanță a căutării perfecțiunii morale), filozofarea reprezintă cel mai bun serviciu pe care i l-ar putea face zeului.

Iată pasajele care aparțin celei de-a doua categorii:

(B) 1. *Theaitetos*, 151c. Atunci cînd unii discipoli care s-au îndepărtat între timp de el revin și cer să fie primiți din nou în compania sa, „*daimonion*-ul care vine la mine, spune Socrate, îmi interzice să fac acest lucru în cazul unora și îmi permite în cazul altora, aceștia fiind cei care progresează". Aici, Socrate încetează o anumită activitate „fără să poată (în acel moment) să își explice motivele raționale și sentimentale care l-au făcut să se oprească" (Campbell, 1861: *ad loc.*). El acționează, așa cum cu toții facem adesea în viață, sub impulsul unei „străfulgerări" — pe niște baze pe care nu le putem formula explicit la momentul respectiv, dar care totuși par îndeajuns de convingătoare pentru a ne justifica acțiunea.

(B) 2. *Euthydemos*, 272e. Ședea singur în palestră și tocmai vroia să se ridice, cînd „obișnuitul semn divin" l-a oprit, așa că s-a așezat la loc. A acționat pe baza unei simple „străfulgerări" care l-a făcut să înțeleagă că ar fi mai bine să mai zăbovească un pic, ceea ce a și făcut.

(B) 3. *Phaidros*, 242b-c. „Cînd eram pe cale să traversez pîrîul, obișnuitul semn divin a venit la mine — de fiecare dată [cînd vine] mă împiedică să săvîrșesc ceea ce aveam de gînd să fac — și mi s-a părut că aud o voce care îmi interzicea să părăsesc locul pînă cînd nu îmi ispășeam greșeala de a-l fi ofensat pe zeu." Aici Socrate are motive întemeiate de a-și ispăși greșeala. Începe să le enumere: a vorbit necuviincios despre dragoste în primul său discurs. Dar în momentul la care se referă acele motive nu erau încă destul de clar formulate în mintea sa, iar mai devreme fuseseră încă și mai puțin, atunci cînd, în timp ce ținea acel prim discurs, a fost tulburat de „ceva divinatoriu" (242c7). Divinația și *daimonion*-ul sînt invocate ca rațiuni ale împotrivirii sale de a pleca înainte de a își cere scuze față de zeu pentru discursul lipsit de pietate pe care l-a rostit mai întîi — o împotrivire persistentă, dar pe care nu și-a putut-o formula clar decît retrospectiv.

Din aceste pasaje, care ne oferă suficient material pentru a ne putea da seama ce anume se petrece în mintea lui Socrate atunci cînd este vizitat de *daimonion*, putem ajunge la o certitudine: nici unul dintre ele nu implică și nici măcar nu sugerează că el ar fi fost dornic să accepte să se supună indicațiilor *daimonion*-ului *dacă acesta i-ar fi oferit niște sfaturi care să-i ofenseze rațiunea morală*. Cu siguranță, dacă Socrate

ar fi știut că X este o poruncă venită de la zeul infinit de înțelept, acest lucru ar fi îndepărtat toate scrupulele raționale pe care le-ar fi putut avea în privința acelei porunci. Dar el tocmai asta *nu* știe. Nu are decît stări mentale subiective, pe care le pune pe seama zeului și de a căror semnificație rămîne să-și dea singur seama. Gîndiți-vă, de exemplu, la o poruncă precum aceea pe care o primește Abraham în *Geneza*, 22: „Ia pe fiul tău, pe singurul tău fiu, pe care-l iubești, pe Isaac; du-te în țara Moria, și adu-l ardere de tot acolo." Abraham ar fi putut lua — cum a și luat — conținutul de suprafață al semnului pe care l-a primit de la divinitate drept adevărată semnificație, dar Socrate nu ar fi putut. Atît Abraham, cît și Socrate cred că divinitatea este bună și nu dorește decît binele celor care i se supun. Iar acest lucru le dă amîndurora un motiv să se îndoiască de faptul că divinitatea ar putea porunci ceva atît de groaznic de nedrept precum uciderea unui copil nevinovat. Dar la Abraham credința depășește rațiunea și el este lăudat pentru aceasta de Kierkegaard, care îl numește „cavaler al credinței". Nu același lucru se întîmplă în cazul lui Socrate, care și-a dedicat viața rațiunii argumentative (T1 din capitolul 6), lucru pentru care nu-și găsește perechea nici în Abraham și nici în vreo altă figură a Vechiului Testament. Zeul pe care îl slujește Socrate nu are decît atributele pe care le-ar accepta rațiunea elenctică a lui Socrate. Dacă *daimonion*-ul i-ar transmite vreodată un mesaj care să contrazică acel caracter al divinității stabilit de rațiunea socratică, mesajul ar fi ignorat automat ca un capriciu al imaginației sale, în loc să fie apreciat ca o adevărată poruncă venită de la zeul său.

Cu toate acestea, în mintea unora dintre cititorii *Apologiei* persistă impresia că Socrate îi permite „semnului" său să încalce o decizie la care el a ajuns pe baze raționale. Această impresie a fost enunțată sub forma unei teze explicite de către prietenii mei, Thomas Brickhouse și Nicholas Smith (1989), în cartea lor *Socrates on Trial* și apoi din nou într-o scrisoare a lor către *TLS* din 26 ianuarie — 1 februarie 1990. Pentru a-și susține teoria că Socrate permite într-adevăr acest lucru, ei fac trimitere la *Apologie*, 31d-e. Dar este oare acest pasaj capabil să ofere dovezi în sprijinul tezei lor? Ar putea fi, dacă ar arăta, așa cum susțin ei în scrisoare, că Socrate „deja decisese să se implice în activitatea [politică]" și că „semnul" a intervenit pentru a se opune hotărîrii sale. Cei doi autori făcuseră aceeași afirmație anterior, în carte: *daimonion*-ul i s-a împotrivit lui Socrate „de fiecare dată cînd a decis să își asume o activitate politică" (1989: 168); „i s-a opus de fiecare dată cînd a încercat" să intre în politică (169).

Dar se spune oare acest lucru în text? Spune Socrate că *decisese* să intre în politică, că *luase hotărîrea* să facă acest lucru şi *încercase* să-l facă? Nu. Nu găsim acolo nici un cuvînt care să indice că el ar fi făcut vreunul dintre aceste lucruri. Tot ce spune este că *daimonion*-ul „se împotriveşte ca eu să mă implic în politică" (31d5) şi că el înţelege raţiunea pentru care *daimonion*-ul face acest lucru (31d6-e3). Cînd citim textul îndeaproape, nu aflăm din el decît că „semnul" său se opune ca el să intre în politică, la fel cum se opune şi raţiunea sa. „Semnul" şi raţiunea concordă. Nu se pune problema nici unei anulări.

Cum se face atunci că Brickhouse şi Smith văd în acest text o dovadă a contrariului? Răspunsul la această întrebare îl găsim exprimat dezarmant de clar în scrisoarea lor către *TLS*: „*Daimonion*-ul nu l-ar fi putut «îndepărta [pe Socrate]» de activitatea politică dacă el nu ar fi hotărît deja să se implice într-o asemenea activitate." Cu siguranţă, acest lucru este fals. Imaginaţi-vă că mi se oferă o slujbă care mi-ar aduce un salariu dublu, dar care s-ar dovedi dezastruoasă din alte puncte de vedere. Petrec o noapte întreagă fără să închid un ochi, întorcînd oferta pe toate părţile, tentat de avantajele salariului mai mare. Mă ridic din pat *aproape* decis să redactez scrisoarea de acceptare. Dacă mi s-ar face favoarea de a mi se trimite un semn divin spre binele meu, oare nu acesta ar fi momentul potrivit ca acea voce să-mi şoptească: „Nu face asta", în loc să mă lase să aştept pînă cînd am „hotărît deja" să accept?

Socrate trebuie să fi simţit adesea o nevoie similară de a primi sfatul semnului său. Trăia într-o cetate care practica democraţia participativă şi recomanda un *ethos* astfel rezumat de Pericle în opera lui Tucidide (II, 40, 2), „Pe omul care nu ia deloc parte la viaţa politică nu îl considerăm ca pe unul care nu se amestecă în nimic, ci ca pe unul care nu este bun de nimic"; Socrate, om de o înaltă conştiinţă, martor apropiat al unor groaznice evenimente, trebuie să fi avut adesea tendinţa de a se supune singur interogaţiei, trebuie să se fi întrebat de multe ori dacă avea dreptate să persiste cu o încăpăţînare de catîr în hotărîrea sa de a se abţine de la politică; în nişte circumstanţe extrem de dificile — aşa cum s-a întîmplat în dimineaţa cînd în Adunare s-a pus în discuţie problema exterminării lui Meletos — el a ajuns probabil în punctul în care ar fi făcut ceea ce conştiinţa îi interzisese pînă atunci. Dar a mers el vreodată atît de departe încît *să decidă* şi *să ia hotărîrea* să o facă? Ar fi *încercat* el să facă acest lucru dacă nu ar fi intervenit „semnul" său? Iată ceva ce nu ştim şi nu vom şti niciodată dacă ne vom încrede exclusiv în mărturii şi vom continua să facem istorie, în loc să scriem un roman istoric.

6.2 — *Ion*, 533d–536a[149]

Acesta este un pasaj remarcabil, unic în cadrul compoziţiilor timpurii ale lui Platon prin exuberanţa imaginilor poetice: poetul este un „magnet", o fiinţă „înaripată", o „albină" ce poartă cu sine dulceaţa fîntînilor de miere (joc de cuvinte intraductibil pe baza alternanţei termenilor μέλι, μέλη, μέλιτται, μελιρρύτων, μελοποιῶν, la 534a-b); el este precum „bacantele care scot lapte şi miere din pîraie" (534a). Explicîndu-ne ce este poetul, Platon îl pune pe Socrate să vorbească de această dată ca un poet. Dar nu îl face să-şi abandoneze din această cauză rolul său elenctic obişnuit. Ceea ce diferă aici în modul în care Socrate aplică *elenchos*-ul este faptul că el propune *in extenso* o teorie provocatoare, *înainte* de a începe să o justifice prin argumente. Această răsturnare a ordinii obişnuite nu diminuează cu nimic vigoarea raţionamentului său elenctic în momentul cînd ajunge să îl abordeze. Cu tot respectul faţă de Verdenius (1943: 233 şi urm., la p. 235, „*il ne saurait démontrer cette conviction*"), după mine Socrate utilizează din plin raţionamentul elenctic (536d şi urm.) pentru a respinge afirmaţia lui Ion cum că *el*, Socrate, „nu îl elogiază pe Homer într-o stare de posesiune şi de nebunie (κατεχόμενος καὶ μαινόμενος)". Şi în ciuda remarcii lui Wilamowitz (1948: 100), conform căreia, în acest dialog, Socrate mai degrabă ţine un curs („*dozieren*") decît pune întrebări, o dată ce încheie expunerea teoriei „posedării" (533d–535a şi 535e–536d), Socrate pune şi răspunde la întrebări cu aceeaşi asiduitate şi dexteritate în *Ion* ca şi în oricare alte dialoguri socratice ale lui Platon.

Împreună cu acest pasaj ar trebui citit şi fragmentul 22b-c din *Apologie* (= T10 din capitolul 6) — o preţioasă paralelă, fără de care am putea ajunge să ne întrebăm dacă teoria inspiraţiei poetice expusă în *Ion* nu este cumva o pură invenţie platoniciană, lipsită de orice fundament în gîndirea socratică autentică, aşa cum s-a susţinut adesea în literatura de specialitate: acesta este, de exemplu, cazul lui Guthrie (1975: 209), care, precum mulţi alţii, ignoră cu cea mai mare seninătate reluarea în *Apologie* a ceea ce spune Socrate în *Ion* (*cf.* ἐνθουσιάζοντες ὥσπερ οἱ θεομάντεις καὶ οἱ χρημωδοί, *Apologia*, 22c; acest fragment din *Apologie* corespunde pasajului din *Ion*, 533e–534c, în care Socrate include poeţii inspiraţi în aceeaşi categorie cu clarvăzătorii şi cu cei care rostesc oracolele). Mai rău decît atît, el confundă teoria posedării divine din *Ion* cu corespondentul său din *Phaidros*, închizînd ochii la

[149] *V.* cap. 6, p. 163.

faptul că în *Ion* (şi în *Apologie*) „nebunia" celui ἐνθουσιασμός este considerată o aberaţie mentală, o pierdere a raţiunii (o stare psihică în care individul este dement, ἔκφρων, 534b, lipsit de νοῦς, 534c-d), în timp ce în *Phaidros* Platon anulează devalorizarea epistemică pe care i-o aplică Socrate lui ἐνθουσιασμός, grefînd asupra sa teoria platoniciană a „reamintirii", ceea ce îl face să vadă în posedarea divină *cel mai înalt grad de cunoaştere accesibil omului*, cu toate că vulgul o confundă cu nebunia (249c-d).

6.3 — Povestirea Oracolului la Platon şi Xenofon[150]

Iată ce declară Socrate la Platon:

> Platon, *Apologia*, 20e–21a: „Cu siguranţă că ştii, Chairephon... Într-o bună zi el a venit la Delphi şi cerut un oracol în legătură cu acest lucru — vă spun, domnilor, să nu murmuraţi — a întrebat dacă există cineva mai înţelept decît mine. Iar Pythia a răspuns (ἀνεῖλεν) că nu există nimeni. Chairephon e mort acum. Dar fratele său este aici şi poate depune mărturie în acest sens."

Şi iată acum versiunea acestei relatări la Xenofon:

> Xenofon, *Apologia lui Socrate*, 14: „Atunci cînd Chairephon a întrebat cîndva despre mine la Delphi în prezenţa multora, Apollo a răspuns (ἀνεῖλεν) că nu există nici un om mai liberal, mai drept ori mai înţelept decît mine. Auzind acestea, juraţii, firește, s-au agitat încă şi mai tare."

Xenofon nu ne precizează care a fost întrebarea pusă, ci doar că răspunsul a conţinut valuri de epitete laudative. De la Platon aflăm că întrebarea a fost exact „Există cineva mai înţelept decît Socrate", iar răspunsul exact „Nu". Căruia dintre ei să-i dăm crezare? Pentru un tribunal, credibilitatea celor două relatări este complet diferită. Cea a lui Xenofon este cum nu se poate mai firavă: tot ceea ce i se prezintă curţii este versiunea acuzatului. La Platon, de faţă se află un martor demn de toată încrederea, care poate confirma relatarea. Mai mult decît atît, în varianta lui Platon, răspunsul la întrebarea lui Chairephon putea fi „da" sau „nu", deci consultarea divinităţii s-ar fi putut face prin procedee cleromantice, despre care, aşa cum a arătat Pierre Amandry (1950: 53 şi 245), se ştie că erau practicate la Delphi în secolul al IV-lea şi este posibil să fi fost practicate şi mult mai devreme.[151] În faţa preotesei se află

---

[150] *Cf.* n. 73 din cap. 6.

[151] Punctul lui de vedere a fost discutat (Fontenrose, 1978: 220–222), dar pe baza unui argument prea puţin decisiv — anume că, printre răspunsurile oraculare istorice care ni

un vas cu două boabe de fasole. Ea alege unul la întîmplare. Răspunde „da" dacă bobul este alb, sau „nu" dacă este negru. Presupunînd că aceasta a fost metoda folosită în cazul de față, s-ar rezolva o problemă foarte spinoasă: cum se face că un filozof atenian care nu și-a părăsit niciodată cetatea și care nu a publicat niciodată vreun rînd căpătase o faimă atît de mare încît oracolul de la Delphi să-și riște reputația și să decidă că nu exista nimeni mai înțelept decît el? Dacă metoda folosită ar fi fost într-adevăr cea cleromantică, nu ar mai fi contat dacă Socrate dobîndise între timp o mare faimă sau nici una. Pythia n-ar fi avut altceva de făcut decît să ridice un bob.

Un motiv în plus să preferăm versiunea lui Platon celei a lui Xenofon este faptul că la Platon răspunsul Pythiei i-a fost dat în scris și în secret celui care pusese întrebarea (Amandry, 1950: 150), în timp ce la Xenofon ni se spune că i s-ar fi dat în public („în prezența multora"); dacă acest lucru ar fi adevărat, ar fi greu de crezut că evenimentul nu devenise deja public înaintea procesului lui Socrate, deși impresia pe care ne-o facem atît de la Platon, cît și de la Xenofon este aceea că de-abia atunci a fost făcut public răspunsul Pythiei.[152] În cazul în care ar fi fost utilizată cleromanția, Chairephon ar fi putut ține răspunsul secret, nedivulgîndu-i-l decît lui Socrate.

6.4 — Xenofon despre sacrificiu[153]

Elementul esențial al religiei grecești fusese întotdeauna rugăciunea-cerere fondată pe omagiile rituale aduse de către cel care își adresa rugămintea zeului sau zeilor cărora li se închina. Astfel se roagă preotul lui Apollo în *Iliada* (I, 40–1):

> Dacă ți-am ars vreodată pulpe grase de tauri și berbeci,
> Îndeplinește-mi această rugăminte.

---

s-au păstrat, nu există nici unul negativ. Utilizarea larg răspîndită a termenului ἀναιρεῖν („a ridica" *LSJ s.v.*, sensul III) pentru a descrie răspunsurile Pythiei sugerează că divinația prin tragere la sorți a fost modalitatea originară de identificare a răspunsurilor oracolare.

[152] Nici la Xenofon, nici la Platon nu se face vreo aluzie la oracol înainte de a fi pomenit în cadrul procesului. Și dacă un astfel de oracol ar fi fost cunoscut în mod public, ar fi mai dificil de explicat de ce a fost Socrate acuzat de impietate: oricum ar fi fost interpretat, faptul că la Delphi i se recunoscuse înțelepciunea ar fi constituit pentru mulți dintre atenieni o puternică garanție a pietății sale.

[153] *Cf.* n. 94 din cap. 6.

Şi la fel se exprimă şi nenumăraţi alţi greci în rugăciunile lor reale sau fictive.

La Xenofon, pietatea lui Socrate nu este chiar atît de grosieră. El ne îndeamnă să nu le cerem zeilor decît „să ne dea lucruri bune", încrezîndu-ne că aceştia ne vor trimite tot ceea ce ei, cu înţelepciunea lor superioară, consideră a fi mai bun pentru noi (*Memorabilia*, I, 3, 2). Ne învaţă că nu există nici un avantaj în a aduce ofrande generoase, căci zeii sînt la fel de încîntaţi de cele modeste (*ibid.*, I, 3, 2). Dar chiar şi aşa, principiul *do ut des* al cultului divinităţii rămîne valabil:

> *Memorabilia*, IV, 3, 17: „Numai cinstindu-i pe zei din toate puterile noastre, neprecupeţind nimic, putem spera să obţinem cu siguranţă cele mai mari bunuri. De la cine ar putea un om prudent să aştepte mai mult, dacă nu de la cel care are puterea de a-i conferi cele mai mari avantaje?"

Aceasta este esenţa concepţiei lui Socrate despre pietate la Xenofon[154]:

> *Memorabilia*, IV, 6, 1–4: „Cel ce cunoaşte uzanţele legale (νόμιμα) referitoare la zei nu i-ar cinsti pe aceştia după lege?... Iar cel ce-i cinsteşte după lege nu-i cinsteşte aşa cum se cuvine? [...] Nu ar trebui atunci să definim omul pios ca fiind acela care cunoaşte perfect uzanţele legale referitoare la zei?"

Aceste „uzanţe legale" referitoare la zei sînt prescripţiile legii sacrale care reglează sacrificiile datorate zeilor:

> *Memorabilia*, IV, 3, 16: „Tu vezi că, atunci cînd este întrebat zeul de la Delphi: «Cum pot să le fiu pe plac zeilor?», el răspunde: «Supunîndu-te uzanţei legale (νόμῳ) a statului»."

Aceasta este tocmai concepţia despre pietate cuprinsă în ultima dintre definiţiile propuse de Euthyphron în T14 din capitolul 6 şi ridiculizată de Socrate, deoarece reduce pietatea la „o artă a schimburilor comerciale între zei şi oameni" (*Euthyphron*, 14e6). Astfel, *Memorabilia* îi atribuie lui Socrate concepţia despre pietate pe care el o respinge în dialogul *Euthyphron* la Platon.

Dispunem oare de vreo modalitate de a determina care dintre aceste mărturii contradictorii prezintă cel mai înalt grad de credibilitate istorică? Da, într-adevăr. Dacă Socrate, aplicînd pietatea centrată pe cultul pe care i-l atribuie Xenofon, ar fi fost „cel mai notoriu om" (*Memorabilia*, I, 2, 64) angajat în serviciul cultului faţă de zeii statului, ne-ar fi imposibil să înţelegem cum a putut fi dat în judecată pentru impietate şi, în

[154] Şi în acelaşi timp esenţa concepţiei lui Xenofon. *V.* de exemplu Marchant, 1971: 1143.

această eventualitate, cum de a putut fi condamnat în baza acestei acuzații de un juriu compus din cetățeni atenieni obișnuiți, pentru care concepția despre pietate centrată pe cult ar trebui să fie valabilă *de rigueur*, de vreme ce el putea aduce, așa cum o și face la Xenofon[155] (dar niciodată la Platon), exact acel tip de probe capabile să îl dezvinovățească și pe care un juriu atenian le-ar fi găsit întru totul convingătoare.

6.5 — Xenofon contra Platon despre pledoaria lui Socrate

Versiunile celor doi autori despre acest discurs se contrazic radical în două puncte de maximă importanță (pe scurt, mă voi referi la Socrate în viziunea lui Platon ca „Socrate_P", iar la Socrate din perspectiva lui Xenofon ca „Socrate_X").

1. Socrate_P face un efort considerabil pentru a convinge curtea de nevinovăția sa, fiind conștient, așa cum declară (*Apologia*, 18e–19a), că acest lucru „va fi dificil" dar și că așa „va fi cel mai bine atît pentru mine, cît și pentru voi"[156]. Dimpotrivă, Socrate_X rostește un discurs voit provocator, încercînd să-și sporească șansele de a fi condamnat, deoarece aceasta ar fi, crede el, o ocazie nesperată de a scăpa de relele bătrîneții iminente (*Memorabilia*, IV, 8, 6 — 8; *Apologia lui Socrate*, I *et passim*).

2. După ce a fost găsit „vinovat", procedura de judecată impunîndu-i să sugereze singur o modalitate de a fi pedepsit pentru fapta sa, prima manevră a lui Socrate_P este aceea de a spune că, pentru a căpăta ceea ce merită, ar trebui nu să primească o pedeapsă, ci să i se acorde o mare onoare civică, de departe cea mai înaltă pe care i-ar putea-o oferi Atena: aceea de a fi întreținut din banii publici în Pritaneu. Apoi se răzgîndește și propune pînă la urmă o pedeapsă: aceea de a plăti o mină din propria sa avere sau treizeci de mine din bunăvoința prietenilor săi. Socrate_X, pe de altă parte, „atunci cînd i s-a cerut să sugereze o pedeapsă, nu a propus nici una și le-a interzis și prietenilor săi să o facă, spunînd că aceasta ar însemna să-și recunoască vina" (*Apologia lui Socrate*, 23)[157].

Cărui autor să-i dăm crezare? Din (1) rezultă că, dacă Socrate, considerîndu-se într-adevăr complet nevinovat de toate acuzațiile (*Memora-*

---

[155] *Memorabilia*, I, 1, 1; *Apologia lui Socrate*, 11 și 24.

[156] *Cf.* Brickhouse & Smith, 1989: 60–61.

[157] Veridicitatea mărturiei lui Xenofon în această privință este respinsă justificat de Brickhouse & Smith (1989: 215).

bilia, IV, 8, 9–12; *Apologia lui Socrate*, 10–13), ar fi ales să provoace curtea, prin „tonul semeț"[158] al discursului său, să voteze în favoarea condamnării sale, el ar fi devenit în mod voit complicele unei grave erori de justiție: condamnarea pentru impietate și pentru coruperea tineretului a unui om care de-a lungul vieții își dovedise clar pietatea (*Memorabilia*, I, 1, 2; *Apologia lui Socrate*, 11) și devoțiunea față de progresul moral al semenilor săi, tineri sau bătrîni. Fie și numai din aceste considerente, chiar și în lipsa altora, ar trebui să respingem mărturia lui Xenofon, căci o astfel de atitudine ar contrazice strident integritatea de neclintit a lui Socrate atestată de Xenofon, nu mai puțin decît de Platon: cum oare am putea crede că Socrate nu a înșelat niciodată pe nimeni (*Memorabilia*, IV, 8, 10) *și în același timp* i-a împins pe sutele de atenieni care au deliberat la procesul său să comită un act de nedreptate flagrantă?

Mai mult decît atît, așa cum el însuși recunoaște, Xenofon este singurul care are această perspectivă asupra pledoariei lui Socrate: el observă că, în timp ce „toți ceilalți" care scriseseră despre acest discurs[159] îi remarcaseră μεγαληγορία, nici unul nu anticipase explicația pe care avea să o dea Xenofon acestui lucru, adică nici unul nu afirmase că apărarea lui Socrate fusese voit provocatoare, motivată de dorința de a-și asigura „sinuciderea prin verdict judiciar"[160]. Așadar, avem motive întemeiate să acceptăm cealaltă versiune, relatată de Platon: mărturia sa este coroborată de cele ale cîtorva altor autori, spre deosebire de relatarea lui Xenofon; în plus, mărturia lui Platon asupra acestei chestiuni este compatibilă cu opinia sa și a lui Xenofon despre caracterul moral al lui Socrate, în timp ce mărturia lui Xenofon nu corespunde acestei opinii.

Să înțelegem oare de aici că Xenofon încearcă intenționat să ne deruteze? Nu avem nici o dovadă care să ne constrîngă să credem așa ceva. Considerîndu-l pe Socrate un vorbitor cu o capacitate irezistibilă de convingere[161], lui Xenofon i-ar fi fost probabil foarte greu să creadă

---

[158] μεγαληγορία, adică, mai precis, „vorbirea mare, exagerată".

[159] Nu îi numește. Scrierile lor ar putea include *Apologia* lui Platon (pe care, după A.E. Taylor [1956: 120, n. 1] Xenofon trebuie să o fi cunoascut); cea a lui Lysias (menționată de către Arethas într-o scolie la *Apologia*, 18a); probabil și o *Apologie* a lui Theodectes (*v. testimonium* V și referințele care îl însoțesc la Deman, 1942: 35–36) și, în orice caz, *Acuzația* adusă de Policrate, pe care Xenofon o respinge pe larg în primele capitole din *Memorabilia*.

[160] *V.* pertinenta expunere de către Allen (1980: 35) a mobilelor propuse de Xenofon pentru a motiva μεγαληγορία din pledoaria lui Socrate.

[161] *Memorabilia*, IV, 6, 15: „Ori de cîte ori argumenta, obținea acordul ascultătorilor săi într-o măsură mai mare decît mi-a fost dat să cunosc vreodată." *Cf.* de asemenea *Memorabilia*, I, 2, 14. Portretul pe care i-l schițează Platon este mult diferit. Împotriva

că, în această unică situație, dispunînd de cele mai puternice argumente posibile[162], Socrate ar fi eșuat lamentabil. El ar fi înclinat mult mai mult să creadă că verdictul opus a fost voit provocat de Socrate.

La (2), am avea de asemenea un motiv puternic, independent de precedentul, de a-i da crezare lui Platon, mai degrabă decît lui Xenofon. Platon a fost prezent la proces, în timp ce, la acea vreme și mult după aceea, Xenofon se afla la mare distanță, în Anatolia; el se bazează pe ceea ce a aflat, cu mulți ani mai tîrziu, de la Hermogene, despre a cărui veridicitate nu știm nimic. Îndrăzneala afirmației lui Socrate că ar fi meritat să fie întreținut din banii publici în Pritaneu, în loc să fie pedepsit, trebuie să fi făcut niște furori la care Platon, spre deosebire de Xenofon, ar fi putut asista în timpul procesului și după aceea. Mai mult, în versiunea lui Platon, nu numai el însuși, ci și cîțiva alți prieteni ai săi, cu toții bine cunoscuți la Atena, au fost implicați personal în varianta de pedeapsă sugerată de Socrate. Este foarte greu de crezut că o relatare atît de circumstanțiată a faptelor știute de acei prieteni și de numeroșii lor cunoscuți, ca și de sutele de alți atenieni care fuseseră prezenți la proces, ar fi doar ficțiune pură, așa cum ar trebui să fie dacă relatarea lui Xenofon ar fi cea adevărată. Este mult mai ușor de crezut că Xenofon a fost cel care, scriind în retrospectivă cu mulți ani mai tîrziu, într-un moment cînd memoria publică a acestui eveniment deja pălise, a manipulat faptele din rațiuni apologetice.

6.6 — De ce a fost condamnat Socrate?

Simplul fapt de a adera la o credință neortodoxă constituia oare un cap de acuzare pentru legea ateniană a impietății? Această chestiune a fost adesea dezbătută și din ambele tabere ale disputei continuă încă să ne parvină răspunsuri.[163] Pînă acum, susținătorii răspunsului afirmativ s-au

---

unor oponenți bine determinați, Socrate învinge întotdeauna în discuție, dar rareori își convinge adversarul (de fapt niciodată). Polos, forțat să admită în cursul discuției că a face o nedreptate este întotdeauna mai rău pentru cel care o comite decît pentru victima sa, rămîne totuși la fel de puțin convins de veridicitatea tezei socratice ca și la început; el consideră în continuare că teza este „absurdă" (ἄτοπα, *Gorgias*, 480e). La fel de puțin convinși sînt și Callicles din *Gorgias*, Hippias din *Hippias Minor*, ca și Protagoras și Ion din dialogurile omonime.

[162] Din punctul de vedere al lui Xenofon, Socrate era în măsură să prezinte (și a și prezentat efectiv: *Memorabilia*, I, 1, 1, *Apologia lui Socrate*, 11) exact acele dovezi ale pietății sale care i-ar fi impresionat cel mai mult pe atenieni.

[163] Mai recent, în sprijinul răspunsului afirmativ s-au pronunțat Brickhouse & Smith (1989: 31 și urm.) și David Cohen (1980: 695–701); iar în favoarea celui negativ, Allen (1980a: 15–18).

dovedit a avea cîştig de cauză. De fapt, se pare că răspunsul negativ nici nu ar putea avea sorţi de izbîndă, ţinînd cont de importanţa acordată problemei credinţei în actul oficial de acuzare a lui Socrate: primele două dintre cele trei capete de acuzare („lipsa de pietate faţă de zeii cetăţii şi introducerea unor noi divinităţi") sînt evident chestiuni de credinţă, primul în mod exclusiv; iar în *Euthyphron* conţinutul celui de-al treilea cap de acuzare pare să fi fost redus la conţinutul primelor două. Întrebat fiind ce anume face el, după părerea acuzatorilor săi, pentru a corupe tineretul, Socrate răspunde:

T1 *Euthyphron*, 3b1–4: „Zice că eu sînt un făuritor de zei; şi anume pentru asta m-a şi dat [Meletos] în judecată: că născocesc zei noi iar în cei vechi nu cred."*

Cu toate acestea, imaginea se schimbă dacă ţinem cont de două remarci ale lui Socrate din *Euthyphron*, cărora pînă acum nu li s-a dat decît o mică atenţie în cadrul dezbaterii.[164]

T2 *Euthyphron*, 3c7-d2: „După părerea mea, atenienilor nu le pasă prea mult de cineva pe care îl consideră inteligent, atîta timp cît nu le împărtăşeşte şi altora înţelepciunea sa. Dar dacă ei cred că îi face şi pe alţii aidoma sieşi, atunci se înfurie."

Începe apoi să se delimiteze de Euthyphron, care lansează în Adunare idei personale despre religie, dar nu face nici un efort susţinut pentru a le disemina printre concetăţenii săi atenieni: „Se dedică cu parcimonie şi nu doreşte să-i înveţe şi pe alţii înţelepciunea sa", în timp ce el, Socrate, depune nişte eforturi neobosite pentru a-şi împărtăşi înţelepciunea oricărui necunoscut:

T3 *Euthyphron*, 3d6–9: „Dar mă tem că sînt atît de generos, încît ei mă consideră dornic să dau totul din mine atunci cînd vorbesc cu fiece om — nu numai fără nici o plată, ci chiar bucuros să plătesc eu însumi pe oricine vrea să mă asculte." (Traducerea o urmează în cea mai mare parte pe cea a lui Allen.)

Aşadar, din punctul de vedere al lui Socrate, ceea ce a provocat „mînia" tradiţionaliştilor nu este neapărat faptul că el susţine din întîmplare

---

* Trad. de F. Băltăceanu şi P. Creţia, în Platon, *Opere* II, Ed. Şt. şi Enc., Bucureşti, 1976, p. 262. (*N.t.*)

[164] Burnet, în amplul său comentariu *ad. loc.*, nu pare deloc să sesizeze că acest text (*Euthyphron*, 3c6-d9) se raportează la acuzarea şi condamnarea lui Socrate. El nu este menţionat în *index locorum* la Allen, 1980a, şi nici în Brickhouse & Smith, 1989, care examinează cu o excepţională minuţie textele lui Platon referitoare la condamnarea lui Socrate.

nişte convingeri greşite despre zei, ci acela că le promovează cu atîta asiduitate pe străzile Atenei.

Dar oare „mînia" lor stîrnită de acest comportament al său ar avea vreo relevanţă asupra problemei legale de a şti dacă diseminarea acestor păreri proprii l-a făcut sau nu vinovat în faţa legii de delictul de impietate? Într-adevăr, ar avea. Căci, aşa cum a arătat David Cohen, de vreme ce legislaţia ateniană nu stabilise nici o definiţie oficială a delictului de impietate (aşa cum nu stabilise, de fapt, nici în cazul multor altor delicte), definiţia sa legală efectivă ar fi fost pur şi simplu aceea „inerentă în conştiinţa colectivă a comunităţii şi manifestată de către cei peste 500 de judecători care s-ar nimeri să participe într-o bună zi la o anumită cauză" (1980: 698). Aceasta este o realitate a sistemului juridic atenian cu care sînt de acord toate taberele participante la dispută. Allen ţine să sublinieze aceeaşi idee: „Elementele impietăţii reprezentau ceea ce o majoritate simplă de *dikasteis* considerau într-o bună zi că ar însemna lipsa de pietate."[165] Deci ceea ce ne spune Socrate în T2 *supra* este că simplul fapt că el avusese nişte convingeri neconvenţionale nu i-ar fi deranjat prea mult pe atenieni (şi, în acest caz, aceia dintre ei care fuseseră desemnaţi să participe la procesul său nu ar fi putut vota în favoarea impunerii acelor penalităţi extreme prescrise de legea impietăţii), dar lucrurile ar fi stat cu totul altfel dacă ei ar fi considerat că el propaga aceste convingeri („făcîndu-i şi pe alţii aidoma sieşi"): *aceasta într-adevăr* „i-ar fi înfuriat".

Dar i-ar fi „înfuriat" oare într-un mod care să le influenţeze decizia juridică, făcîndu-i să creadă că s-a făcut vinovat de groaznicul delict de impietate? Acesta pare a fi sensul general al afirmaţiilor sale din T2 şi T3 *supra*. Următoarea ipoteză se bazează pe aceste remarci: nimeni nu ar fi fost declarat vinovat de impietate de către acei *dikasteis* participanţi la procesul său pentru simplul fapt că susţinuse opinii religioase heterodoxe; doar dacă s-ar fi apucat de prozelitism („făcîndu-i şi pe alţii aidoma sieşi"), numai atunci ar fi fost găsit vinovat. Dacă vom examina atent sursele de care dispunem, căutînd dovezi colaterale „pro" şi „contra", nu vom găsi nici una care să pledeze împotriva acestei ipoteze; toate mărturiile concordă cu ea în fiecare caz şi, astfel, o confirmă.

În primul rînd, din *Memorabilia* lui Xenofon (I, 4, 2) aflăm despre unul dintre discipolii apropiaţi ai lui Socrate, Aristodem[166]: acesta „era

---

[165] 1980a: 28.

[166] *Cf.* Platon, *Symposion*, 173b–174a; dialogul este prezentat ca şi cum ar fi rezultat din povestirea lui Aristodem, martor ocular al evenimentelor originale.

cunoscut pentru că nu făcea nici un sacrificiu pentru zei, nu le adresa nici o rugăciune şi nici nu apela la divinaţie, ci îi ridiculiza pe cei care făceau aceste lucruri". Aristodem nu este ateist, dar consideră zeitatea „prea mare ca să aibă nevoie de serviciul meu" (I, 4, 10). Chiar şi aşa, faptul că nu se mulţumea să se abţină deliberat de la a participa la ritual, ci se mai şi lăuda plin de neruşinare cu acest lucru, luîndu-i peste picior pe cei care se supuneau riturilor de celebrare prescrise, este un elocvent indiciu al unei mari marje a devierii de la credinţa şi practica religioasă tolerate la Atena. Deşi atitudinea sa este evident lipsită de pietate, Aristodem nu se teme cîtuşi de puţin că va fi dat în judecată conform legii, căci dacă ar fi să creadă aşa ceva şi-ar ţine delictele secrete; mai mult ca sigur că nu le-ar recunoaşte în mod provocator, ridiculizîndu-i pe cei care respectă ritualul. Cazul său ar rămîne inexplicabil dacă nu ar fi existat anumite circumstanţe speciale care să îl facă să simtă că nu avea a se teme de nimic. Ipoteza noastră ne spune care ar fi putut fi aceste circumstanţe: deşi consideră derizorie respectarea ritualului şi declară acest lucru pe şleau cu diferite ocazii, nu avem nici un indiciu în povestirea lui Xenofon că Aristodem ar face eforturi vii pentru „a le da lecţii şi altora" despre părerile sale lipsite de pietate; el rîde de cei care nu sînt de acord cu aceste păreri, dar nu face nici un efort pentru a-i converti.

Să analizăm în continuare relatarea lui Plutarh despre decretul lui Diopeithes[167]:

> T4 Plutarh, *Pericles*, 32, 1: Cam la vremea aceasta [aproape de începutul Războiului Peloponesiac]... Diopeithes a propus un decret care prevedea trimiterea în instanţă a celor care nu credeau în zei sau care propovăduiau doctrine despre ceruri, aruncînd bănuiala asupra lui Pericle prin intermediul lui Anaxagoras.

Anaxagoras, ţinta evidentă a acestei prime tentative de a pune credinţele lipsite de pietate sub interdicţia legii, nu era un detectiv privat al cerurilor, care poposise la Atena pentru a-l vizita pe Pericle şi pe alţi prieteni. Era autorul unor cărţi cu larg ecou la public: trei decenii mai tîrziu, în perioada desfăşurării procesului lui Socrate, ele încă se mai vindeau la Atena în ediţii ieftine. Fără îndoială că din acest motiv — din cauza influ-

---

[167] Acurateţea istorică a acestei relatări a fost disputată, dar, din cîte văd, nu s-a menţionat încă nici un motiv serios pentru negarea sa. Cel oferit de David Cohen (1980: 699) — cum că nu este coroborat de nici una dintre sursele aproximativ contemporane — nu este suficient: Plutarh era un extrem de bun cunoscător al literaturii secolelor al V-lea şi al IV-lea; este improbabil ca el să fi citat acest decret într-o formă atît de circumstanţiată fără să se sprijine pe nici o sursă.

enței învățăturilor sale, atît de periculoase în ochii tradiționaliștilor — prezența sa la Atena a provocat această legislație fără precedent.

Cît despre Socrate însuși, deși protesta că „nu învățase pe nimeni nimic" (*Apologia*, 33a5–6)[168], imaginea sa publică era cu siguranță aceea a unui dascăl al tineretului. Atunci cînd Cei Treizeci au introdus o legislație represivă care îl țintea direct pe el, ei nu au încercat să îl reducă la tăcere altfel decît lovindu-l în activitatea sa pedagogică:

T5 Xenofon, *Memorabilia*, I, 2, 31: Atunci cînd Critias făcea parte dintre Cei Treizeci și elabora legi împreună cu Charicles... el a inserat o clauză care făcea ilegală predarea artei vorbirii.[169]

„Predarea artei vorbirii": oricît de neadecvată ar fi această descriere a dezbaterilor elenctice ale lui Socrate cu tinerii săi interlocutori, formula trebuie să fi fost rodul impresiei populare — nutrită de Aristofan în *Norii* — că el era „dascălul" tinerilor; această expresie era îndeajuns de laxă pentru a acoperi orice fel de activități pe care le-ar fi implicat relația sa cu tinerii discipoli. Deși nu se face nici o referire la activitatea sa didactică în actul oficial de acuzare de la proces, știm că eficiența sa ca profesor figura în prim plan în amintirea colectivă a condamnării sale. Adresîndu-se unui tribunal popular la cincizeci de ani după evenimente, Eschine prezintă acest fapt ca fiind adevăratul și unicul motiv al verdictului.

T6 Eschine, *Contra Timarchum*, 173: Bărbați atenieni, l-ați executat pe Socrate sofistul fiindcă s-a dovedit a fi fost dascălul lui Critias, unul dintre Cei Treizeci care au răsturnat democrația.[170]

Atenienii de rînd probabil că nu aveau habar de ceea ce se întîmplase între Socrate și mai tinerii săi prieteni de neam înalt, precum Critias și Alcibiade, în așa-zisul proces al „învățăturii" care, se spunea, i-ar fi corupt. Dar nu ar fi avut de asemenea nici o dificultate în a generaliza propriile impresii din experiența pe care mulți dintre ei o avuseseră cu Socrate atunci cînd se întîlniseră întîmplător cu el pe stradă sau în piață. Cunoscîndu-i puterea neobișnuită de a le face praf opiniile tradiționale atunci cînd le „examina", ei trăgeau concluzia că sincerele convingeri despre zei pe care acești tineri le păstraseră din educația lor timpurie nu aveau nici o șansă să reziste în fața puternicei dialectice a lui Socrate.

---

[168] *Cf.* Xenofon, *Memorabilia*, I, 2, 3–8.

[169] *Cf.* Xenofon, *Memorabilia*, IV, 4, 3: „mi-au interzis să conversez cu cei tineri".

[170] Numele lui Alcibiade a fost asociat cu cel al lui Critias într-o altă versiune a acuzației: Xenofon, *Memorabilia*, I, 2, 12–16.

Pornind de la aceste date, oricît de firave ar fi ele, putem deduce cu considerabilă încredere că dacă Socrate s-ar fi mulțumit să-și desfășoare activitatea filozofică în conversații particulare cu cei care îl însoțeau în căutarea adevărului, nu ar fi avut nici un motiv să se teamă că ideile sale religioase neortodoxe ar fi ajuns vreodată să-l pună în conflict cu legea. De vreme ce nu scria cărți, opiniile pe care le dezbătea cu prietenii săi nu l-ar fi făcut vulnerabil față de intentarea unui eventual proces. Ceea ce l-a făcut însă vulnerabil a fost agresivitatea misiunii sale publice — faptul că se simțea constrîns să filozofeze pe străzile Atenei, „examinîndu-se pe sine și pe ceilalți"[171], expunîndu-și dialectica corozivă „oricăruia dintre voi pe care se întîmplă să îl întîlnesc", „oricăruia dintre voi care îmi iese în cale, tînăr sau bătrîn, străin sau cetățean"[172].

7.1 — Platon contra Xenofon despre respingerea de către Socrate a legii talionului

În capitolul 3, am abordat una dintre principalele divergențe dintre mărturia lui Platon și cea a lui Xenofon: declarația de ignoranță a lui Socrate, reluată atît de insistent și de des la Platon, nu se face niciodată auzită la Xenofon. Așa cum remarcam atunci, tăcerea acestuia din urmă în legătură cu un subiect care joacă un rol atît de important la primul are valoarea unei negații implicite. În capitolul 7 descoperim un conflict și mai frapant. Socratele lui Xenofon susține din toate puterile tradiționala formulă „bun cu prietenii, rău cu dușmanii"[173], pe care Socratele lui Platon o respinge atît de dur, încît face din dezavuarea ei piatra de încercare capabilă să-i arate dacă cineva este pregătit sau nu să-i ia partea împotriva „celor mulți"[174]. A cui mărturie ar trebui să o acceptăm? Atunci cînd a trebuit să găsim soluția conflictului dintre Platon și Xenofon în privința declarației de ignoranță a lui Socrate, ne-am servit de alte mărturii pentru a ieși din impas. Aristotel, Eschine Socraticul, Colotes, Cicero, Aelius Aristide, toți vorbesc în favoarea versiunii lui Platon și în defavoarea celei a lui Xenofon. În cazul de față nu mai există însă alte mărturii. Nimeni în afară de Platon nu spune și nu sugerează că, după păre-

---

[171] *Apologia*, 28e și 38a (citate anterior în cap. 4, n. 13). Așa cum am arătat în capitolul 4, „examinarea" celorlalți este esența *elenchos*-ului. Atunci cînd începe să se „examineze" numai pe el însuși, cum se întîmplă în *Lysis*, *elenchos*-ul deja a pierit.

[172] *Apologia*, 29d, 30a (citate în cap. 4, n. 14).

[173] *V*. n. 52 din cap. 7.

[174] *Cf.* T13 din cap. 8.

rea lui Socrate, omul drept nu răspunde la rău cu rău. Ce motiv am avea atunci să ne încredem în cuvîntul lui Platon şi nu în cel al lui Xenofon?

Am putea apela din nou la argumentele generale pe baza cărora am acordat o mai mare credibilitate mărturiei lui Platon: el a ajuns să îl cunoască îndeaproape pe Socrate cu multă vreme înaintea morţii maestrului său şi apoi a petrecut mulţi ani aprofundînd şi clarificînd acea cunoaştere în lucrări de filozofie socratică. Nu ştim cît timp l-a frecventat Xenofon pe Socrate, dar probabil că relaţia lor nu a fost decît ocazională. Mai mult, în Platon dispunem de un martor de care putem fi siguri că l-a înţeles pe filozoful Socrate aşa cum nu-l putea înţelege decît un filozof, pe cînd de la Xenofon nu ne putem aştepta să ne spună mai mult despre Socrate decît ceea ce ne-ar spune un talentat om de litere. Să presupunem că am avea la dispoziţie două relatări despre filozofia lui Bertrand Russell, una din partea lui G.E. Moore, cealaltă de la H.G. Wells. Am ezita oare o singură clipă înainte de a alege una dintre ele?

Mai există însă un lucru demn de luat în seamă şi care ne-ar putea ajuta să decidem. În acel unic text, citat ca T24 în capitolul 3, l-am văzut pe Xenofon atribuindu-i lui Hippias nişte opinii care nu concordă cu imaginea caracteristică lui Socrate pretutindeni în *Memorabilia* — aceea a unui gînditor cu o energie didactică inepuizabilă, care nu are aproape niciodată dificultăţi în a găsi răspunsul la o întrebare pe care o pune sau care îi este pusă, care enunţă în galop într-un singur capitol (III, 6) definiţiile condensate a nouă termeni etici sau politici[175], în timp ce, pentru a formula doar patru dintre ele, a fost nevoie, la Platon, de nu mai puţin de patru dialoguri de căutări în van. În T24, Hippias al lui Xenofon, precum Trasymachos la Platon, îi face acest reproş lui Socrate: „interoghezi şi respingi prin argumentaţie pe toată lumea, dar întotdeauna refuzi să dai socoteală cuiva sau să-ţi exprimi părerea despre vreun lucru"[176]. Nimic din scrierile socratice ale lui Xenofon nu subminează atît de dur imaginea lui Socrate din *Memorabilia*, a unui om care se raliază placid la *ethos*-ul convenţional, acela de a-ţi ajuta prietenii şi a le dăuna duşmanilor. Apropiindu-ne însă de *Cyropaedia*, în cartea a III-a descoperim un motiv pentru care să ne putem întreba dacă Xenofon chiar nu ştie că Socrate respinge acest *ethos*. Motivul apare în *Cyropaedia* într-un episod de o fermecătoare naraţiune. Îl voi prezenta aici pe scurt.

---

[175] Pietatea (IV, 6, 2–4), dreptatea (IV, 6, 9), curajul (IV, 6, 10), regalitatea şi tirania, aristocraţia, plutocraţia, democraţia (IV, 6, 12).

[176] *Cf.* n. 95 din cap. 3.

La Tucidide, atenienii fuseseră îndemnați să propună, după înfrîngerea spartană de la Sphacteria[177], condiții destul de generoase pentru a stimula „o revenire a virtuții" la spartani: acestea sînt și condițiile pe care Cirus al lui Xenofon le oferă cu mare pompă unei armate înfrînte în cartea III a *Cyropaediei*. Regele Armeniei trădase și, încălcîndu-și obligațiile specificate în tratatul semnat cu suzeranul său persan, omisese să plătească o rată a tributului stipulat, întărise pe ascuns o fortăreață și încercase să-și evacueze regina din zona pericolului, împreună cu un mare tezaur. Atunci cînd Cirus află de aceste lucruri, se mobilizează fulgerător: armata sa o înconjoară pe cea a regelui Armeniei și o capturează pe regină, suita acesteia și tezaurul. Dușmanul aflîndu-se acum total la dispoziția sa, Cirus chibzuiește ce atitudine ar trebui să ia față de trădarea regelui. Tigranes, fiul cel mai mare al acestuia, care fusese tovarășul de vînătoare al lui Cirus, îi cere acum permisiunea de a-i da un sfat. Cirus se declară „cît se poate de dornic" să-l asculte, fiindcă Tigranes fusese elevul unui „sofist" foarte respectat (III, 1, 14). Iată ce sugerează Tigranes (sfatul venind direct de la el, dar reflectînd fără îndoială învățăturile „sofistului"): ca Cirus să îi acorde rebelului capturat niște condiții de pace a căror generozitate să nu îl facă doar „să-și bage mințile în cap" — șocul dezastruoasei sale înfrîngeri avusese deja acest efect — ci să îl și transforme pentru totdeauna într-un prieten devotat.

Dar cine este misteriosul „sofist"? Pînă în acest moment, el ar fi putut fi orice om care citise acel pasaj din Tucidide și trăsese învățăminte de pe urma lui. Dar acum se întîmplă ceva și mai straniu. Tigranes mărturisește că tatăl său ordonase executarea „sofistului", temîndu-se ca acesta să nu-l fi „corupt" pe prinț, luînd locul tatălui în afecțiunea fiului. Iată restul relatării sale către Cirus:

> *Cyropaedia*, III, 1, 38: „Cînd era aproape de a fi ucis, sofistul mi-a strigat: «Tigranes, nu-ți urî tatăl pentru că m-a omorît: nu a făcut-o din reavoință, ci din ignoranță. Căci orice fac oamenii din ignoranță eu consider că fac involuntar»."

În nici un text grecesc de care dispunem, originea paradoxului socratic, conform căruia orice faptă rea se datorește ignoranței, nu îi este atribuită altcuiva decît lui Socrate.[178] Chiar dacă „sofistului" nu i s-ar fi

---

[177] *Cf.* discuția despre T15 din cap. 7.

[178] Platon i-o atribuie lui Socrate în *Apologia*, 25e–26a, *Protagoras*, 345e și *Gorgias*, 509e (citat ca T20 în cap. 5). Nu îi este niciodată atribuită lui Socrate de către Xenofon, *pace* Zeller (1885: 143), care presupune acest lucru fiindcă *decurge*, după părerea lui, din doctrinele din *Memorabilia*, III, 9. 4; IV, 6. 6 și 11. Ne îndoim că ar decurge într-adevăr

atribuit nimic altceva în afara doctrinei sale, tot am fi avut suficiente motive pentru a-l asocia pe misteriosul personaj cu Socrate. Dar aceasta nu este decît jumătate din problemă. Regele armean se temea mai presus de toate ca nu cumva să piardă afecțiunea fiului său. „Sofistul", ştiind acest lucru, se străduieşte din toate puterile să evite această pierdere. În loc să îl denunțe pe rege pentru asasinarea plină de cruzime a unui om nevinovat, care, pe deasupra, îi mai fusese şi oaspete în calitate de dascăl al fiului său, „sofistul" încearcă să-l facă pe Tigranes să înțeleagă şi să ierte crima, păstrîndu-şi, în ciuda acesteia, afecțiunea pentru tatăl supus greşelii.

Despre identitatea „sofistului" nu ni se mai dă nici un indiciu în *Cyropaedia*. Dar chiar şi din această fugară apariție a sa în spatele cortinei ne putem da seama că cele două doctrine — că toate faptele rele sînt involuntare, şi că nu trebuie niciodată să răspunzi la rău cu rău — pe care Platon le tratează ca fiind exclusiv socratice şi pe care Xenofon nu i le atribuie niciodată lui Socrate în scrierile sale, îi erau totuşi îndeajuns de cunoscute lui Xenofon pentru a le pune în scenă într-o manieră impresionantă în narațiunea sa edificatoare. Putem oare să ne îndoim că le cunoştea şi proveniența socratică?

8.1 — Hedonism *faute de mieux*[179]

În acord cu Zeyl (1980: 250–69), sînt un ferm susținător al ideii că în *Protagoras* Socrate nu îşi asumă premisa hedonistă (pe scurt, „H"), pornind de la care îşi va dezvolta în acel dialog raționamentul în favoarea imposibilității absenței stăpînirii de sine (*akrasia*) (*Protagoras*, 351b–360e). Înseamnă atunci că raționamentul său este sofistic? Nicidecum. Nu este nici o sofistică în a argumenta după cum urmează: „Protagoras, cînd ți s-a pus prima dată direct întrebarea dacă accepți H, ai obiectat (351c-d7), ca apoi tu însuți să admiți (358b3–6) că de fapt o accepți. Lasă-mă atunci să-ți arăt că, dacă H este ceea ce crezi tu în fundul sufletului, atunci te pot numi tovarăş al meu de credință în *akrasia*, oricît de surprinzător şi de deplasat ți s-ar părea acest lucru."

---

din aceste pasaje; dar chiar dacă lucrurile ar sta aşa, rezultă clar din citatele lui Zeller *ad loc.* că numai la Platon îi este atribuită direct lui Socrate (şi, mai puțin direct, la Aristotel, *Magna Moralia*, 1187a5–13: *cf.* comentariul la acest text şi la cele aferente în Deman, 1942: 107–11), niciodată însă la Xenofon.

[179] *Cf.* n. 24 din cap. 8.

Cu ani în urmă (1956: XL, n. 50), considerasem „foarte puțin probabil" ca Socrate să se fi servit de H în acest mod, căci asta, spuneam eu atunci, „l-ar fi încurajat pe interlocutorul său *să creadă un neadevăr*". Dar acest comentariu l-am făcut cu mult înainte de a pătrunde înțelesul ironiei socratice, pe vremea cînd încă nu chibzuisem la fidelitatea cu care Socrate își aplică pînă la capăt în propria viață concepția despre sine ca dascăl elenctic. Dacă sînteți Xenofon și presupuneți că Socrate are despre pietate, sau despre binele făcut prietenilor și răul cauzat dușmanilor, opinii identice cu ale tuturor celor bine intenționați, Socrate nu se va simți nicidecum obligat să vă corecteze slăbiciunea vederii aplicîndu-vă o terapie: el vă va lăsa să vă descurcați singuri. Iar dacă sînteți Alcibiade în epoca de glorie și citiți în aluziile inocente și ambigue ale lui Socrate ceea ce ar citi majoritatea oamenilor de la Atena, din nou vă va da frîu liber. Dacă Xenofon și Alcibiade trebuie să afle că se înșală, atunci ei trebuie să-și vadă singuri greșeala. Faptul că Alcibiade și-a descoperit-o, iar Xenofon nu, nu pare să-i tulbure cu nimic somnul lui Socrate. Atunci de ce să-și facă griji la gîndul că Protagoras sau oricare altul dintre cei care au asistat la acea dezbatere au fost „încurajați să creadă" că Socrate avea o slăbiciune pentru hedonism sau poate că era el însuși hedonist? Și măcar avem certitudinea că, dacă ei ar fi crezut într-adevăr acest lucru, lui Socrate i s-ar fi părut o mare nenorocire? Nu, nu absolut deloc, avînd în vedere că ultrahedonistul Aristip, fondatorul doctrinei, făcea parte din cercul intim socratic. Consider că din punctul de vedere al lui Socrate, dacă cineva nu a ajuns să vadă Suveranitatea Virtuții, hedonismul *faute de mieux* tot ar fi de preferat unei vieți confuze: i-ar conferi acelui individ o moralitate inferioară a utilității care, oricît de rea ar fi, cel puțin l-ar putea salva de la existența autodistructivă a unora precum Critias și Alcibiade.

În acest caz, plăcerea ar servi drept măsură a valorii relative a bunurilor nonmorale *prin abstracție față de cele morale*, permițînd astfel utilizarea limitată a „artei măsurătorii" a cărei problemă se pune în *Protagoras*, 356e–357a. Așa cum am mai arătat[180], toate exemplele folosite în *Protagoras* în cadrul dezbaterii cu oameni din „mulțime" implică exclusiv bunuri nonmorale (sănătate, avere, putere politică, 353c–354b). La ecuația hedonistă „bine = plăcut" se ajunge prin suprimarea tuturor considerațiilor morale (în întreg pasajul 354e–357e nu se face nici o referire la καλόν, δίκαιον etc.), ignorîndu-se astfel de dragul raționamen-

[180] Vlastos, 1969: 71–88, o lucrare care ar necesita multe revizuiri în alte compartimente ale sale.

tului legătura necesară dintre bunătate şi virtute morală. Socrate ar putea prea bine recunoaşte că, în cazurile în care acea legătură nu ne poate îndruma alegerea (fiindcă ne aflăm în faţa unei alternative ale cărei opţiuni sînt la fel de compatibile cu virtutea), problema selectării uneia dintre cele două posibilităţi poate fi tranşată în mod legitim numai pe baza valorilor hedoniste. (Ulterior, în dezbaterea cu Protagoras virtutea morală este grefată pe plăcere printr-un acord *ad hoc*[181] şi grefa este utilizată la 359e — ironic, aş zice — pentru a-i arăta lui Protagoras că trebuie să considere toate acţiunile onorabile plăcute şi deci să vadă în preferinţa pentru răni sau moarte şi în refuzul fugii salvatoare o atitudine justificabilă din punct de vedere hedonist [comparaţi prin contrast cu *Gorgias*, 498a5–498e8].)

Pentru a elucida problema din *Protagoras*, 354a–357e, ar trebui să ne ferim de conotaţiile arogante de „salvare" cauzate de traducerea (inevitabilă, neîndoios) a termenilor ἔσωσεν („salvat") în 356e1 şi σωτηρία („salvare") în 357a6–7. Ca măsură de precauţie împotriva unor astfel de impresii greşite, am putea recurge la comparaţia cu căpitanul de vas care „salvează" pasageri, generalul care „salvează" oraşe, medicul care „salvează" pacienţi (*Gorgias*, 512b-d), care îl face pe Socrate să remarce: „Vezi dacă ceea ce este nobil şi bun înseamnă altceva decît a salva [viaţa cuiva] şi a face să fie salvat" (512d6–8); şi ne-am putea aminti că la Sofocle Ulise invocă „salvarea" pentru a justifica josnica festă pe care vrea să i-o joace lui Filoctet. Neoptolem: „Nu crezi că este nedemn să minţi?" Ulise: „Nu şi dacă minciunea îţi aduce salvarea" (*Philoctetes*, 108–9).

8.2 — Eudaimonism în *Criton*?[182]

Dat fiind faptul că principiul eudaimonist nu este formulat în *Criton* şi nici în *Apologie* (nici unul dintre aceste dialoguri nu face vreo referire la εὐδαιμονία ca bază a ataşamentului faţă de Suveranitatea Virtuţii), s-ar putea ridica obiecţii împotriva felului în care îl utilizez pentru a elucida raţionamentul din *Criton*. Răspunsul meu ar fi, în acest caz, următorul: nu avem motive să presupunem că Platon s-ar simţi constrîns să exprime clar într-un dialog sau altul toate principiile importante care regizează raţionamentul acelui dialog — cu atît mai puţin în *Criton*,

[181] „Nu sînt toate acţiunile onorabile atunci cînd au drept scop traiul unei vieţi lipsite de durere?" Protagoras cade de acord (358b3–6).

[182] *Cf.* cap. 8, pp. 174–175.

care este atît de vizibil eliptic în expunerea învățăturii socratice, utilizînd procedeul acordurilor prealabile (în special în 49a6: „N-am căzut noi adesea de acord înainte vreme...") pentru a simplifica raționamentul, permițîndu-i lui Platon să nu mai menționeze premise care constituiau incontestabil un teren comun între Socrate și Criton. (Atunci cînd o propoziție face obiectul unui consens lipsit de orice controversă, Platon se simte liber să nu o menționeze *în nici unul* dintre dialogurile socratice: acesta este, fără îndoială, cazul principiului asupra căruia atrag acum atenția [n. 14 din capitolul 8], anume că, pentru oricare persoană dată, preocuparea principală este, în esență, propria sa fericire — o propoziție care i s-ar putea părea cititorului modern extrem de contestabilă.) Oricum ar sta lucrurile, în *Criton* găsim într-adevăr (T15 în capitolul 8) o afirmație echivalentă acestei axiome, dată fiind utilizarea interschimbabilă a termenilor „fericire" și „bine" (n. 20 din capitolul 8).

8.3 — Cel mai mare neajuns al interpretării instrumentaliste[183]

Pentru a evita prima impresie, aceea că textul T15 (capitolul 8) implică identitatea fericirii cu virtutea, Socrate ar fi trebuit să creadă că legătura dintre virtute și fericire este pur instrumentală, cu alte cuvinte, că cele două sînt întru totul distincte și că nu sînt legate decît printr-o relație de cauzalitate. (Urmez definiția „mijlocului instrumental" din Irwin, 1977a: 300, n. 53.) Dar dacă acesta ar fi punctul de vedere al lui Socrate, întrebarea primordială: „Ce *este* atunci fericirea?" ar rămîne fără răspuns: conținutul fericirii, pe care orice teorie morală încearcă să îl specifice — identificîndu-l ca plăcere la punctul (1) *supra* (p. 171), ca virtute la punctul (3) și ca virtute și inteligență la punctul (2) — ar rămîne misterios nedeterminat. Acesta este, așa cum îmi dau eu seama acum, cel mai mare neajuns al interpretării instrumentaliste a teoriei morale la Irwin, 1977a: capitolul 3, din ale cărui analize detaliate asupra raționamentelor socratice am aflat atît de multe lucruri. În teoria morală socratică, așa cum este ea expusă în lucrarea lui Irwin, orice bun pe care am dori să-l menționăm (virtutea, sănătatea sau orice altceva) are valoare numai ca mijloc instrumental — *dar un mijloc pentru a atinge ce*? O fericire, presupusă a fi obiectul dorinței tuturor oamenilor, dar al cărui conținut a rămas nespecificat (Irwin nu-i recunoaște conținutul —

[183] *Cf.* cap. 8, p. 170.

plăcerea — decît în 1977a: capitolul 4, în care Socrate este descris ca un hedonist pur sînge).

În *Introducere* contestam această interpretare din alte motive. Aici aș putea sublinia că întreaga interpretare este formulată pornind de la ipoteza că, dacă Socrate susține (așa cum incontestabil o și face) că virtutea este dezirabilă de dragul fericirii, el nu poate afirma că este *de asemenea* dezirabilă pentru ea însăși. Irwin vede foarte clar cît de mult greșeau moraliștii de la Oxford care le imputau această ipoteză lui Platon și lui Aristotel; dar el crede că ar exista dovezi textuale pe baza cărora aceeași ipoteză i-ar putea fi atribuită lui Socrate. Așa cum demonstrez în notele suplimentare 8.4 și 8.5, nu există nici o astfel de dovadă: atunci cînd citim cu atenție fragmentele pe care se bazează el, constatăm că interpretarea sa instrumentalistă asupra teoriei socratice este lipsită de fundament textual.

8.4 — Despre *Gorgias*, 468b-c[184]

În comentariul său la *Gorgias* (1979: 141), Irwin protestează cu îndreptățire împotriva afirmației lui Socrate:

> T1 468b9-c1: „Atunci cînd facem unele lucruri pentru un scop, *nu le dorim pe acestea*, ci dorim acel lucru în vederea căruia le facem."

Sîntem la fel de îndreptățiți să răspundem că, în cazul în care consimțim să ne supunem unui tratament medical, cu siguranță că dorim acest lucru. Dar Socrate chiar vrea oare să susțină contrariul? Vrea el să ne spună că, după ce am făcut toate eforturile ca să găsim un medic de renume și i-am plătit bani buni pentru tratamentul său, de fapt nu dorim acel tratament? Nu ar însemna să sfideze regulile de bază ale bunuluisimț dacă ar spune așa ceva? Forțînd interpretarea cuvintelor folosite de Socrate în T1, Irwin le dă apoi o semnificație generală, deducînd că Socrate sprijină următoarea teză: *este imposibil să dorim vreodată un lucru atît pentru el însuși, cît și în vederea unui alt lucru.*

Să trecem acum de această afirmație și să citim ceea ce spune Socrate imediat după aceea (468c2–5), pentru a o elucida:

> T2 468c2–5: „Așadar (ἄρα) a ucide pe cineva, sau a-l exila din cetate, sau a-i confisca bunurile sînt lucruri pe care *nu le dorim pur și simplu ca atare* (ἁπλῶς οὕτως), dar dacă aceste lucruri sînt avantajoase, *atunci le dorim*."

[184] *Cf.* n. 84 din cap. 5.

Aşa cum arătam în capitolul 5, n. 77, în comentariul la acest text, acea stranie expresie βουλόμεθα ἁπλῶς ὄντως, tradusă corect de Irwin („dorim pur şi simplu ca atare"), nu se poate referi decît la dorinţa pe care o simţim pentru un intermediar *în calitate de* intermediar — adică la faptul că îl dorim făcînd abstracţie de binele aşteptat de pe urma lui; ceea ce, după Socrate, ar fi *imposibil*; orice lucru am dori — crede el[185] — îl dorim numai în măsura în care este bun; şi de vreme ce intermediarele nu sînt, prin definiţie, nici bune, nici rele, a dori un intermediar „pur şi simplu ca atare" ar reprezenta un act psihologic imposibil de realizat. Pentru a da un sens întru totul satisfăcător afirmaţiei din T1, nu trebuie decît să considerăm că şi aici Socrate vrea să spună că nu dorim lucrurile pe care le pomeneşte, adică intermediarele, „pur şi simplu ca atare" — o precizare pe care a neglijat să o facă atunci, dar pe care a recuperat-o în T2, în afirmaţia imediat următoare: „le dorim", spune el — dorim toate acele lucruri pe care le clasifică drept intermediare, începînd cu tratamentul medical — „dacă sînt avantajoase". Inserînd expresia „pur şi simplu ca atare" în T1, obţinem un sens întru totul satisfăcător, în locul nonsensului absolut cu care altfel am avea de-a face. Aşa stînd lucrurile, principiul caităţii impune această interpretare.

A recomanda această interpretare caritabilă a textului T1, nu înseamnă a sugera că este şi perfectă. Luată în sine, expresia ar fi într-adevăr vicioasă. Faptul că Platon, un stilist foarte atent, i-a făcut loc în text trădează o zonă de neclaritate în gîndirea sa — aceea care, aşa cum sugeram în capitolul 5, în discuţia despre T17, îl face pe Socrate să cadă în cursă şi să spună ulterior, în acelaşi dialog, că el şi Polos au stabilit de comun acord „că nimeni nu comite o nedreptate fără să o dorească şi că toţi cei care o comit fac acest lucru involuntar" (*Gorgias*, 509e [= T20 din capitolul 5]), cuiul de care va fi suspendată doctrina „Nimeni nu comite o greşeală intenţionat" (οὐδεὶς ἑκὼν ἁμαρτάνει). Dar una este să-l denunţi pe Socrate pentru vorbirea şi gîndirea sa periculos de lipsite de claritate în T1 şi cu totul altceva să deduci că el ar avea aici clar intenţia de a susţine o propoziţie absurdă, ignorînd faptul că, în T2, enunţul care urmează imediat după T1 şi ca o elucidare a acestuia, el arată că ceea ce vrea să spună este complet diferit, total străin de acea implicaţie absurdă.

---

[185] Şi tocmai a afirmat acest lucru (468b7–8) în contextul acestui pasaj şi îl va relua imediat în acelaşi pasaj (468c5–7).

8.5 — αὐτὰ καθ' αὐτὰ ἀγαθά[186]

În *Euthydemos*, 281d-e (T28 din capitolul 8), o nouă expresie își face loc în vocabularul moral al lui Socrate : utilizată aici pentru prima dată în corpusul platonician, ea descrie virtuțile morale (explicit înțelepciunea și implicit, prin sinecdocă, toate celelalte virtuți care sînt legate printr-o relație de implicare reciprocă cu aceasta): αὐτὰ καθ' αὐτὰ ἀγαθά. Consider că traducerea literală este „bune pur și simplu prin sine" (*"good just by themselves"*) sau, în mod echivalent, „doar prin sine" (*"by themselves alone"*). Consider că expresia καθ' αὐτά înseamnă „prin sine" (conform traducerilor lui Méridier, 1956 și Robin, 1956: *„par eux-mêmes"*), și că αὐτά este folosit în sensul lui αὐτός = *solus*; pentru exemple care confirmă această utilizare *v.* Riddell, 1867: 134; și *cf.* nota lui Burnet (1911) despre αὐτό în expresia δίκαιον αὐτό din *Phaidon*, 65d4–5: „Acest sens tehnic al lui αὐτό este o extindere a utilizării lui αὐτός, «singur»".

Faptul că acesta este sensul expresiei αὐτὰ καθ' αὐτὰ ἀγαθά din T28 se poate deduce, în orice caz, direct din context: negîndu-se că bunurile nonmorale ar fi αὐτὰ καθ' αὐτὰ ἀγαθά, se dă cîștig de cauză tezei (bogat ilustrată prin exemple) că „fără înțelepciune, nu există nici un avantaj în a poseda ceva" (281b5–6). La fel și în textul care îl dublează pe T28 în *Menon* (87e–88d), în care argumentația în favoarea tezei că nimic nu este bun χωριζόμενον ἐπιστήμης (87d5) culminează prin aserțiunea că πάντα τὰ κατὰ τὴν ψυχὴν αὐτὰ μὲν καθ' αὐτὰ οὔ τε ὠφέλιμα οὔτε βλαβερά ἐστιν, dar devin avantajoase sau dăunătoare προσγενομένης φρονήσεως ἢ ἀφροσύνης.

Toate acestea pledează împotriva redării expresiei αὐτὰ καθ' αὐτὰ ἀγαθά ca „bunuri în sine" (*"goods in themselves"*) (pe care o sugerează traducerea lui Jowett și parafrazele lui Irwin la acest pasaj din 1977: 32): această opțiune inserează în traducere discutabila idee că, atunci cînd spune despre bunurile nonmorale că nu sînt bune αὐτὰ καθ' αὐτά, Socrate afirmă că valoarea lor este pur instrumentală (ceea ce nu am avea nici un motiv să credem: el nu a spus nimic din care să rezulte că sănătatea, averea și altele asemenea lor nu au decît o valoare pur instrumentală). În plus, această opțiune ar contrazice afirmația sa cuprinsă în textul T25 din capitolul 8 (*Gorgias*, 467e), în care alătură sănătatea și averea înțelepciunii *și le opune* „intermediarelor", care sînt evident acele lucruri care au exclusiv o valoare instrumentală. Traducerea expresiei gre-

[186] *Cf.* cap. 8, p. 190.

ceşti prin „bunuri, *luate în sine*“ (“goods, *considered in themselves*”) este încă şi mai discutabilă, ca de exemplu în parafraza lui von Arnim la acest pasaj (1914: 126), „*an sich betrachtet keine Güter sind*“: cum ar putea Socrate spune că sănătatea şi averea, luate în sine, nu sînt bune, ci „nici bune, nici rele“ (von Arnim, *loc. cit.*) fără să calce în picioare ceea ce a spus în T25, unde le-a opus „intermediarelor“, care nu sînt „nici bune, nici rele“ (*Gorgias*, 467e6–7, 468c6)?

O scurtă privire retrospectivă îndreptată spre folosirea expresiei αὐτὸ καθ' αὑτό în legătură cu existenţa Formei platoniciene ne-ar putea fi utilă aici. Aceeaşi expresie este utilizată acolo în scopuri similare. În *Euthydemos*, 281d-e, Platon o foloseşte pentru a exprima independenţa eudaimonică a virtuţilor socratice; curînd după aceea, el o va utiliza pentru a exprima independenţa existenţială a Formelor platoniciene.

8.6 — Despre *Lysis*, 219b–220b[187]

Locul bunurilor morale, prin contrast cu bunurile nonmorale, pe de o parte, şi cu intermediarele, pe de altă parte, nu este discutat în acest pasaj. Dar acesta nu este un motiv suficient pentru a presupune că ele ar fi fost retrogradate tacit la statutul de bunuri instrumentale. Atunci cînd Socrate ne avertizează în 219d2–4 împotriva riscului de a ne lăsa înşelaţi de „toate acele lucruri care, spuneam noi, ne sînt dragi în vederea aceluia [adică a lui *prōton philon*], cum ar fi, ca imagini ale sale“, (219d2–4), sîntem tentaţi să credem că ne avertizează că *orice lucru* ne poate înşela (aşadar, că ne pot înşela atît bunurile morale, cît şi cele nonmorale sau intermediare). Trebuie să ne opunem acestei tentaţii, gîndindu-ne cît de absurd ar fi ca *Socrate* să spună că virtutea morală (care „este“ înţelepciune) ar putea să ne înşele; trebuie de asemenea să recunoaştem că (*pace* Irwin, 1977a: 85) nimic din 2192–2194 nu impune această interpretare, căci bunurile morale nu figurau în acel pasaj anterior (219c1-d2) la care trimite „spuneam“ din 219d3: acolo nu erau menţionate decît elemente din categoriile 3 şi 4, medicina şi sănătatea; şi ar fi cu totul nejustificat, pornind de la elemente din categoria 3, să trecem prin generalizare la elemente din categoria 2 (adică de la bunuri nonmorale la bunuri morale) — la fel de nejustificat pe cît ar fi să trecem prin generalizare de la intermediare la bunuri în T25 (capitolul 8).

Aceleiaşi tentaţii trebuie să-i rezistăm şi în pasajul 220a7-b5: „Acele lucruri despre care spunem că ne sînt dragi în vederea unui alt lucru nu

[187] *Cf.* n. 102 din cap. 8.

par să ne fie dragi decît într-un fel a spune, dar adevărat drag nu ne este decît acel lucru spre care ţintesc toate acele afecţiuni". Dacă am atribui o valoare generală fără restricţii acelei ultime propoziţii (aşa cum face Irwin, 1977a: 85), ar rezulta aceeaşi implicaţie de mai sus, aceea că bunurile morale, ca şi celelalte, nu sînt în sine „cu adevărat dragi". Dar nimic nu s-a afirmat în 219d–220a6 (din care a fost dedusă afirmaţia citată aici, aşa cum ne arată utilizarea lui γάρ în 220a7) care să ne permită să îi atribuim lui Socrate ideea că nu numai elementele din categoriile 3 şi 4 — singurele menţionate în exemplele din 219d–220a6 de la care se face generalizarea, toate fiind fie intermediare (vinul care serveşte drept antidot împotriva otrăvii; vasul care conţine vinul), fie nonmorale (aurul şi argintul cu care este cumpărat vinul) — ci şi elementele din categoria 2, bunurile morale (care nu au fost menţionate deloc în 219d–220a6) sînt „dragi numai într-un fel a spune".

Dacă luăm aminte la acest lucru, nu îl vom putea urma pe Irwin, care deduce[188] din pasajul de faţă din *Lysis* că Socrate susţine că dacă alegem ceva în vederea unui alt lucru, nu îl putem alege *şi* pentru el însuşi, şi că dacă ceva contribuie la un alt bun nu poate fi el însuşi un bun. Această interpretare defectuoasă a fragmentelor 219c1–5 şi 219d2–220b5 din *Lysis* constituie suportul textual oferit de Irwin în favoarea interpretării instrumentaliste a teoriei morale socratice[189].

---

[188] 1977a: 85.

[189] El susţine de asemenea (în propriul Comentariu la *Gorgias* [1979: 141] că a găsit argumente în favoarea teoriei sale în *Gorgias*, 468b-c (pasajul este analizat în nota suplimentară 8.4); dar, spune el, „posibilitatea de a dori ceva atît ca mijloc, cît şi ca scop este înlăturată şi mai evident în *Lysis*, 220a-b".

BIBLIOGRAFIE

Ackrill, John (1973). *Aristotle's Ethics,* Londra
(1974). „Aristotle on *Eudaimonia*", *Proceedings of the British Academy* 60: 339–60
(1980). *Aristotle the Philosopher*, Oxford
Adam, J. (1902). *The Republic of Plato,* vol. I, ed. I, Cambridge
(1963). *The Republic of Plato,* vol. II, ed. a II-a, introducere de D. A. Rees, Cambridge
Adam, J., and Adam, A. M. (1905). *Platonis Protagoras,* ed. a II-a, Cambridge
Allen, R. E. (1970). *Plato's „Euthyphro" and the Earlier Theory of Forms*, Londra
(1980a). *Socrates and Legal Obligation (Plato's Apology of Socrates and Crito,* traducere cu note şi comentarii), Minneapolis
(1980b). *Plato's „Parmenides"* (traducere şi comentariu), Minneapolis
(1984). *The Dialogues of Plato* (traducere şi analiză), vol. I, New Haven
Amandry, Pierre (1950). *La Mantique Apolinienne,* Paris
Andrews, A. (1962). „The Mytilene Debate: Thuc. 3.36–49," *Phoenix* 16: 62–85
Annas, Julia (1981). *Introduction to Plato's Republic,* Oxford
(1982). „Plato's Myths of Judgment", *Phronesis* 27: 11 9–43
Anscombe, Elizabeth (1958). *Intention,* Oxford
Arrowsmith, William (1962). *The „Clouds" of Aristophanes,* Ann Arbor
Ast (D. Fredericus Astius) (1835). *Lexicon Platonicum,* ed. I, München; ed. a II-a, Berlin, 1908
Barabas, Marina (1986). „The Strangeness of Socrates," *Philosophical Investigations* 9: 89–110
Barnes, Jonathan (1982). *The Presocratic Philosophers,* rev. ed., Londra (ed.)
(1984). *Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, 2 vol., Princeton
Barrett, W. S. (1964). *Euripides' „Hippolytus"*, Oxford
Beckman, James (1979). *The Religious Dimension of Socrates' Thought,* Waterloo, Ontario

Beversluis, John (1987). „Does Socrates Commit the Socratic Fallacy?" *Amer. Philos. Quarterly* 24: 2 I 1 şi urm.
Bloom, A. (1968). *The Republic of Plato*, New York
Bluck, R.S. (1955). *Plato's „Phaedo"*, Londra
(1961). *Plato's Meno,* Cambridge
Blundell, Mary Whitlock (1989). *Helping Friends and Harming Enemies: A Study in Sophocles and Greek Ethics,* Cambridge
Bonitz, H. (1870). *Index Aristotelicus*, Berlin
Booth, Wayne C. (1974). *The Rhetoric of Irony,* Chicago
Bowen, A. C. (1982). „The Foundations of Early Pythagorean Harmonic Science", *Ancient Philosophy* 2: 79 şi urm.
Brandwood, L. (1958). „The Dating of Plato's Works by the Stylistic Method", disertaţie nepublicată, Londra
(1976). *Word Index to Plato,* Leeds
Brickhouse, Thomas C., and Smith, Nicholas D. (1983). „The Origin of Socrates' Mission", *Journal of the History of Ideas* 4: 657–66
(1984). „The Paradox of Socratic Ignorance in Plato's *Apology*", *Hist.of Philos. Quarterly* I: 125–31
(1987). „Socrates on Goods, Virtue and Happiness", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 5: 1–27
(1989). *Socrates on Trial*, Oxford
Bruns, Ivo (1896). *Das literarische Porträt bei den Griechen,* Berlin
Burkert, W. (1962) *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon,* Nürnberg
(1985). *Greek Religion,* trad. J. Raffan, Cambridge, Mass.
Burnet, John (1900). *Aristotle: Ethics,* Londra
(1911). *Plato's „Phaedo"*, text cu note, Oxford
(19I4). *Greek Philosophy, Thales to Plato,* Londra
(1916). *The Socratic Doctrine of the Soul,* Proc. British Academy, vol. 7, Londra
(1924). *Plato's „Euthyphro, Apology of Socrates" and „Crito",* Oxford
Burnyeat, Myles (1976). „Protagoras and Self-Refutation in Later Greek Philosophy, *Philos, Review* 85: 44–69
(1977a). „Socratic Midwifery, Platonic Inspiration", *Bulletin of the Institute of Class. Studies* (University of London) 24: 7–15
(1977b). „Examples in Epistemology", *Philosophy* 52: 381–98
(1978). „The Philosophical Sense of Theaetetus' Mathematics", *Isis* 87: 489 şi urm.
(1986). „Good Repute", *London Review of Books,* 5 noiembrie
(1987). „Wittgenstein and Augustine *De Magistro*", *Proc. Aristotelian Sociey,* Supl. 61, 1 şi urm.
Bury, R. G. (1932). *The Symposium of Plato,* cu introducere, note şi comentarii, ed. a II-a, Cambridge
Caizzi, Fernanda (1964). „Antistene", *Studi Urbinati* 38: 48–99

Campbell, Lewis (1857). *The Sophistes and Politicus of Plato,* text grecesc revizuit, cu introducere şi note, Oxford
(1861). *The Theaetetus of Plato,* Oxford
Campbell, Lewis (with Jowett, Benjamin) (1984). *Plato's „Republic"*, editată cu note şi comentarii, vol. II: *Essays, Oxford*
Canto, Monique (1987). *Plato, Gorgias*, Paris
Carrière-Hergavault, Marie-Paule (1973). „Esclaves et affranchis chez les orateurs", *Annales Littiraires de l'Universiti de Besanfon, Actes du Colloque 1971* (Sur l'esclavage), Paris
Carter, L. B. (1986). *The Quiet Athenian,* Oxford
Cherniss, H. (1942). *Aristotle's Criticism of Plato and the Early Academy,* vol. I, Baltimore
(1947). „Some Wartime Publications Concerning Plato", *AJP* 68: 113 şi urm.
(1951). „Plato as a Mathematician", *Rev. of Met.* 5: 393 şi urm.
(1955). „Aristotle, *Metaphysics* 987a32-b7", *AJP* 76: 184–6
(1957a). „The Relation of the *Timaeus* to Plato's Later Dialogues", *AJP* 76: 225–67
ed. (I 976). Plutarch, *Moralia,* vol. 13, Cambridge, Mass.
Cohen, David (1980). „The prosecution of Impiety in Athenian Law", *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 118: 695–701
(1987). „Law, Society, and Homosexuality in Classical Athens", *Past and Present* 17
Cohen, S. Marc (197I). „Socrates on the Definition of Piety", în Vlastos, 1971
Connor, W. Robert (1984). *Thucydides,* Princeton
Cooper, John (1973). „The *Magna Moralia* and Aristotle's Moral Philosophy", *AJP* 94: 327–49
(1975). *Reason and Human Good in Aristotle,* Cambridge, Mass.
(1977). „The Psychology of Justice in Plato", *Amer. Philos. Quarterly 14*
Cope, E. M. (1867). *Introduction to Aristotle's Rhetoric,* Londra
Cornford, Francis M. (1932). *Before and After Socrates, Oxford*
(1935). *Plato's Theory of Knowledge,* Londra
(1937). *Plato's Cosmology,* Londra
(1939). *Plato and Parmenides,* Londra
(1945). *The „Republic" of Plato,* New York
(1950). *„The Unwritten Philosophy and Other Essays",* Cambridge
(1952). *Principium Sapientiae,* Cambridge
Croiset, A., and Bodin, L. (1955). *Gorgias and Meno in Platon, Œuvres complètes,* vol. III, partea a II-a, Paris
Crombie, A. C. (1962). *An Examination of Plato's Doctrines,* vol. I, *Plato on Man and Sociey,* Londra
(1963) *An Examination of Plato's Doctrines,* vol. II, *Plato on Knowledge and Reality*, Londra
Cross, R. C., and Woozley, A. D. (1964). *Plato's „Republic": A Philosophical Commentary*, Londra

Davidson, Donald (1985). „Plato's Philosopher", *London Review of Books,* August I : 15- 16 (retipărit în *Plato's „Philebus"*, New York, 1990)
(1986). „A Coherence Theory of Truth and Knowledge" in Ernest LePore, ed., *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson,* 307-I9, Oxford
Deichgraber, Karl (1952). *Der listsinnende Trug des Gottes,* Göttingen Delatte, A. (1934). *Les Conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques,* Paris
Delatte, A. (I934). *Les Conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques,* Paris
Deman, Th. (I942). *Le Témoignage d'Aristote sur Socrate,* Paris
De Romilly, J. (1963). *Thucydides and Athenian Imperialism,* Traducere engleză de Ph. Thody, Oxford
De Strycker, E. (1937). „Une énigme mathématique dans *l'Hippias Majeur",* *Mélanges Emile Boisacq,* vol. I, 317–96
(1941). *Antiquité classique*, 25–36
(1950). „Les Témoignages historiques sur Socrate", *Mélanges H. Grigoire. Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* 10: 199–230
Devereux, Daniel (1977). „Courage and Wisdom in Plato's *Laches*", *Journal Hist. of Philos.* 15: 129–42
Diels, H., şi Kranz, W. (1952). *Die Fragmente der Vorsokratiker,* ed. a VI-a, Berlin (abr. „DK")
Diès, Auguste (1956). *Platon „Parmenide": texte établi et traduit,* ed. a III-a, Paris
Dijksterhuis, E.J. (1961). *The Mechanization of the World Picture*, Oxford
Dittmar, Heinrich (1912). „Aischines von Sphettos", *Philologische Untersuchungen* 21
Dodds, E. R. (1951). *The Greeks and the Irrational,* Berkeley
(1959). *Plato's „Gorgias"*, Oxford
Döring, Klaus (1988). „ Der Sokratesschüler Aristipp und die Kyrenaiker, *Mainz Akad. von Wissenschaft und Literatur, Abhandlunger der Geistes und Sozialwiss. Klasse* I
Dover, K. R. (1968). *Aristophanes, „Clouds",* Oxford
(1974). *Greek Popular Moraliy,* Oxford
(1978). *Greek Homosexualiy,* Cambridge, Mass.
(1983). „The Portrayal of Moral Evaluation in Greek Poetry", *JHS* 103: 35–48
Dybikowski, John (1975) „Was Socrates as Rational as Professor Vlastos?" *Yale Review* 64
(1981). „Is Aristotelian *Eudaimonia Happiness?" Dialogue* 20: 185–200
Edelstein, Emma (1935). *Xenophontisches und platonisches Bild des Sokrates*, Berlin

Edmunds, Lowell (1985). „ Aristophanes' Socrates", *Proc. of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy,* vol. I.

Ehlers, Barbara (1966). „Eine vorplatonische Deutung des sokratischen Eros: der Dialog Aspasia des Sokratikers Aischines", *Zetemata* 41

Einarson, B., şi De Lacy, P. (1967). *Plutarch's Moralia,* vol. 14, Londra

Erbse, Hartmut (1961). „Die Architektonik im Aufbau von Xenophon's *Memorabilien*", *Hermes* 89: 257–87

Feinberg, Joel (1970). „The Expressive Function of Punishment" *in Doing and Deserving,* Princeton

Ferejohn, Michael (1984). „Socratic Thought-Experiments and the Unity of Virtue Paradox", *Phronesis* 29: 105–22

Ferguson, John (1964). „On the date of Socrates' Conversion", *Eranos*

Fine, Gail (1984). „Separation," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2: 31–87

(1988). „Owen's Progress": review of Owen's *Collected Papers in Greek Philosophy,* ed. de M. Nussbaum, în *Philos, Review* 97: 373–99

Flashar, H. (1958). *Der Dialog „Ion" als Zeugnis platonischer Philosophie*, Berlin

Fontenrose, Joseph (1978). *The Delphic Oracle,* Berkeley

Foucault, M. (1985). *The History of Sexualiy,* vol. II: *The Use of Pleasure*, New York

Fowler, H. N. (1926). *Plato: Craylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias,* traducere şi note, Londra

Fränkel, Hermann (1946). „Man's 'Ephemoros' Nature according to Pindar and Others" în *Trans. Amer. Association* 77: 131–45

Frankena, W. (1963). *Ethics,* Englewood Cliffs, N.J.

Friedländer, Paul (1958). *Plato,* traducere de H. Meyerhoff, vol. I: *An Introduction,* Londra (ed. a II-a, 1969)

(1964) vol. II: *The Dialogues, First Period*

(1969) vol. III: *The Dialogues, Second and Third Period*

Fritz, K. von (1971). *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft,* Berlin

Gallop, David (I975). *Plato, „Phaedo"*, Oxford

Giannantoni, Gabriele (1983). *Socraticorum Reliquiae,* Texts (vol. I şi II), Notes (vol. III), Bibliopolis

Gigon, Olof (1959). *Grundprobleme der antiken Philosophie*, Berna

Glucker, John (1978). *Antiochus and the Late Academy, Hypomnemata* 56: 1--510, Göttingen

Gomme, A. W. (I 945). *A Historical Commentary on Thucydides,* vol. I, Oxford

Gosling, J., şi Taylor, C. C. W. (1982). *The Greeks on Pleasure,* Oxford

Gould, Thomas (1963). *Platonic Love,* Londra

Greenwood, L. H. G. (1909). *Aristotle's „Nicomachean Ethics",* cartea a IV-a, Cambridge

Groden, Suzy (1970). Traducerea *Symposium*-ului lui Platon în J. A. Brentlinger, ed., *The Symposium of Plato,* Amherst, Mass.
Grote, G. (1865). *Plato and Other Companions of Socrates,* vol. I-III, Londra
Grube, George (1935). *Plato's Thought,* ed. I, Londra (retipărit Londra, 1981)
(1974). *The Republic of Plato,* Indianapolis
(1986). *The Trial and Death of Socrates: „Euthyphro", „Apology", „Crito", Death Scene from the „ Phaedo",* ed. a II-a, Indianapolis
Gulley, Norman (1968). *The Philosophy of Socrates,* Londra
Guthrie, W. K. C. (1969). *History of Greek Philosophy,* vol. III: *The Fifth-Century Enlightenment,* Cambridge
(1975). *History of Greek Philosophy,* vol. IV: *Plato, the Man and His Dialogues: The Earlier Period,* Cambridge
Hackforth, R. (1933). *The Composition of Plato's „Apology",* Cambridge
(1952). Plato's „Phaedrus", Cambridge
(1955). *Plato's „Phaedo",* Cambridge
Hamilton, W. (1951). *Plato, „Symposium",* Baltimore
(1960). *Plato, „ Gorgias",* Baltimore
Hardie, W. F. R. (1936). *A Study in Plato,* Oxford
Havelock, Eric (1934). „The Evidence for the Teaching of Socrates", *TAPha* 22: 282–95 (retip. în Andreas Patzer, 1987, *Der historische Sokrates,* 249–59, Darmstadt)
(1963). *Preface to Plato,* Cambridge, Mass.
(1976). *Origins of Western Literacy* în Monograph Series of the Ontario Institute for Studies in Education 14, Toronto
Heath, T. L. (1921). *A History of Greek Mathematics*, vol. I, Oxford
(1926). *The Thirteen Books of Euclid's Elements,* 3 vols., 2nd ed., Oxford
Helmbold, W. (1952). *Plato's „Gorgias",* New York
Higgins, W. E. (1977). *Xenophon the Athenian,* Albany, N.Y.
Huffman, Carl (1985). „The Authenticity of Archytas Fr. I", *CQ* 35: 344 şi urm.
Hume, David (1957). *Enquiry Concerning the Principles of Morals,* cu o introducere de C. W. Hendel, New York
Irwin, T. H. (1973). „Theories of Virtue and Knowledge in Plato's Early and Middle Dialogues", disertație, Princeton
(1974). Review of Leo Strauss, „Xenophon's Socrates", *Philos, Rev*, 83: 409-13
(1977a). *Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues,* Oxford
(1977b). „Plato's Heracleiteanism", *Philos. Quarterly* 27: 1–13
(1979). *Plato's „Gorgias",* Oxford
(1985). *Aristotle: „The Nicornachean Ethics",* Indianapolis
(1986). „Socrates the Epicurean", *Univ. of Illinois Class. Studies*, 85–112
(1988). *Aristotle's First Principles,* Oxford
Jaeger, W, (1947). *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford
Joël, Karl (1921). *Geschichte der antiken Philosophie,* vol I, Tübingen

Jowett, B, (1953). *The Dialogues of Plato translated into English with Analyses and Introductions,* 4 vol., ed. a IV-a, Oxford

Kahn, Charles (1979). *The Art and Thought of Heraclitus,* Cambridge

(1981). „Did Plato Write Socratic Dialogues?" *CQ* 31: 305 şi urm.

(1983). „Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias,* „*Oxford Studies in Classical Philosophy* I: 75–122

Karasmanis, Vassilis (1987). „The Hypothetical Method in Plato's Middle Dialogues", disertaţie nepublicată, Oxford

Kidd, I.G. (1967). „Socrates" *in Encylopedia of Philosophy*, New York

Lloyd, G. E. R. (1979), *Magic, Reason and Experience,* Cambridge

(1983a), *Science, Folklore and Ideology,* Cambridge

(1983b), „Plato on Mathematics and Nature, Myth and Science," *Humanities* 18: 11–30

(1987a), „The Alleged Fallacy of Hippocrates of Chlos", *Apeiron* 22: 103–28

(1987b). *The Revolutionary of Wisdom,* Berkeley

Long, A. A. (1986), „Diogenes Laertius, Life of Arcesilaus", *Elenchos* 7: 431–49

(1988). „Socrates in Hellenistic Philosophy", *CQ* 38: 150–71

Lowrie, Walter (1936). *Kierkegaard,* Princeton

MacDowell, Douglas M. (1963), „Arete and Generosity", *Mnemosyne* 16: 127 şi urm.

(1978). *The Law in Classical Athens,* Ithaca

Mackenzie, M. M. (1981). *Plato on Punishment,* Berkeley

Macleod, C, W. (1978). „Reason and Necessity", *JHS* 98: 64–78

Maier, Heinrich (1913). *Sokrates,* Tübingen

Marchant, E, C. (1971). „Xenophon" în *Oxford Classical Dictionary*, Oxford

McDowell, John (1973). *Plato, „Theaetetus",* traducere şi comentariu filozofic, Oxford

McPherran, Mark L. (1985). „Socratic Piety in the *Euthyphro", Journal of the History of Philosophy* 23: 283–309

McTighe, Kevin (1984). „Socrates on Desire for the Good and the Involuntariness of Wrongdoing," *Phronesis* 29: 193–236

Méridier, L. (i 956). „ Plato's *Euthydemus*", in *Platon, Œuvres complètes,* vol. V, partea I, Paris

Momigliano, Arnaldo (1971). *The Development of Greek Biography,* Cambridge, Mass.

Montuori, Mario (1991a). *Socrates, Physiology of a Myth,* traducere de J. M. P. Langdale şi M. Langdale în *London Studies in Classical Philology,* vol. VI, Amsterdam

(1991b). *De Socrate juste Damnato: The Rise of the Socratic Problem in the Eighteenth Century in London Studies in Classical Philology,* vol. VII, Amsterdam

Morrison, Donald (1985a). „Separation in Aristotle's *Metaphysics", Oxford Studies in Classical Philosophy* 3: 125–58

(1985b). „*Choristos* in Aristotle", *Harvard Studies in Classical Philology* 39: 89 şi urm.
(1987). On Professor Vlastos' Xenophon", *Ancient Philosophy* 7: 9–22
Morrow, G. R. (1962). *Plato's Epistles,* traducere, eseuri critice şi note, ed. revizuită, Indianapolis
(1970). *Proclus' Commentary of the First Book of Euclid's Elements*, Princeton
Mourelatos, A.D.P. (1981). "Astronomy and Kinematics in Plato's Project of Rational Explanation, „ *Studies in Hist. and Philos. of Science* 12: 1 şi urm.
Muecke, D. C. (1969). *The Compass of Irony,* Londra
Murphy, N. R. (1951) . *The Interpretation of Plato's Republic,* Oxford
Nehamas, Alexander (1985). „Meno's Paradox and Socrates as a Teacher", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3: 1–30
(1986). „Socratic Intellectualism", *Proc. of Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 2: 274–85
Nozick, Robert (1981). *Philosophical Explanations,* Cambridge, Mass.
Nussbaum, Martha (1976–7). „Consequences and Character in Sophocles' *Philoctetes", Philosophy and Literature* 3: 25–53
(1980). „Aristophanes and Socrates on Learning Practical Wisdom", *Yale Classical Studies* 26: 43–97
(1986). *The Fragiliy of Goodness,* Cambridge
O'Brien, M. J. (1967). *The Sociatic Paradoxes and the Greek Mind,* Chapel Hill
Oldenquist, A. (1985). „An Explanation of Retribution," *Journal of Philosophy* 82: 464–78
Owen, G. E. L. (1953). „The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogue, *CQ* 3: 79–95
Patzer, Andreas, ed. (1987). *Der hisiorische Sokrates,* Darmstadt
Polansky, R. B. (1985). „Professor Vlastos' Analysis of Socratic Elenchus", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3: 247–60
Prichard, H. A. (1928). *Duty and Interest,* Oxford
(1949). *Moral Obligation,* Oxford
Prior, W. J. (1985). *Unity and Development In Plato's Metaphysics,* La Salle, Ill.
Ribbeck, O. (1876). „Ober den Begriff des *Eiron*", *Rheinisches Museum* 31: 381 şi urm.
Riddell, J. (1867). *The „Apology" of Plato,* with digest of Platonic idioms, Oxford
Riginos, Alice Swift (1976). *Platonica: The Anecdotes Concerning the Life and Writings of Plato,* Columbia Studies in the Classical Tradition, vol. 3, Leiden
Ritter, Constantin (1888). *Untersuchungen über Platon,* Stuttgart
(1910a). *Platon,* vol. I, München
(1910b). *Neue Untersuchungen tiber Platon,* München
(1923). *Platon,* vol. II, München
Robin, Léon (1910). „Les 'Mémorables' de Xenophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate", *L'Année Philosophique* 21: 1–47

(1928). *La Pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique,* ed. rev., Paris
(1935). *Platon,* Paris
(1956). *Platon: Œuvres complètes*, Paris
Robinson, Richard (1941). *Plato's Earlier Dialectic,* ed. I, Ithaca, N.Y.
(1953). *Plato's Earlier Dialectic,* ed. a II-a, Oxford
Ross, W. D. (1910–32). „Aristotle's *Nicomachean Ethics",* traducere în W. D. Ross şi J. A. Smith, ed., *The Works of Aristotle translated into English,* vol. IX, Oxford
(1923). *Aristotle,* Londra
(1924). *Aristotle's „Metaphysics",* text revăzut, cu introducere şi comentarii, vol. I, Oxford
(1933). „The Problem of Socrates", *Proc. of Classical Association* 30: 7–24 (retip. în Andreas Patzer, 1987)
(1951). *Plato's Theory of Ideas,* Oxford
Russell, Bertrand (1933). *Principles of Mathematics,* ed. a II-a, Cambridge
(1945). *History of Western Philosophy,* New York
Santas, Gerasimos (1964). „The Socratic Paradox", *Philos. Rev.* 73: 147–64
(1979). *Socrates,* Londra
Shorey, P. (1930). *Plato, Republic,* vol. I, Londra
(1933). *What Plato Said,* Chicago
Sidgwick, Henry (1907). *Methods of Ethics,* ed. a VII-a, Londra
Solmsen, Friedrich (1983). „Plato and the Concept of the Soul *(Psyche): Some Historical Perspectives", Journal of the History of Ideas* 44: 355–67
Sprague, Rosamond K. (1962). *Plato's Use of Fallacy: A Study of the „Euthydemus" and Some Other Dialogues,* Londra
Stanford, W. B. (1963). *Sophocles: Ajax,* Londra
Stenzel, J. (1927). „Sokrates (Philosoph)", articol în Pauly-Wissowa, *Real Encylopddie der klassischen Altertumswissenschaft,* 811–90
(1940). *Plato's Method of Dialectic,* traducere şi ediţie de D. J. Allan, Oxford
Stephen, James Fitzjames (1883). *History of the Criminal Law in England,* vol. I şi II, Londra
Stevenson, C. L. (1944). *Ethics and Language,* New Haven
Stewart, J. A. (1892). *Notes on the „Nicomachean Ethics" of Aristotle,* 2 vol., Oxford
Stokes, Michael (1986). *Plato's Socratic Conversations: Drama and Dialectic in Three Dialogues,* Baltimore
(1987). „Socratic Ignorance in Plato's Apology" (nepublicat)
Stone, I. F. (1988). *The Trial of Socrates,* Boston
Tarrant, Dorothy (1928). *The „Hippias Major" Attributed to Plato,* Cambridge
Taylor, A. E. (1924). „Aeschines of Sphettus", *Philosophical Studies,* Londra
(1928). *A Commentary on the „Timaeus",* Oxford
(1929). *Plato, the Man and his Work,* 3rd ed., Londra (ed. a IV-a, 1937)

(1956). *Socrates,* New York
Taylor, C. C. W. (1976). *Plato, „Protagoras"*, Oxford
(1982). „The End of the *Euthyphro", Phronesis* 27: 109–18
Theiler, W. (1925). Zur *Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles,* Zürich
Thesleff, Holger (1982). *Studies in Platonic Chronology,* Commentationes Humanarum Litterarum 70, Helsinki
Thompson, E. S. (1901). *Plato's „Meno",* text şi comentariu, Londra
Thomson, George (1938). *Aeschylus: „The Oresteia",* vol. I, Cambridge
Tsouna, Voula (1988). *Les Philosophes cyrenaiques et leur thiorie de la connaissance,* disertaţie nepublicată, Nanterre
Van der Waerden, B. L. (1954). *Science Awakening,* traducere de A. Dresden cu adnotări ale autorului, Groningen
Verdenius, W. J. (I 943). „*L'Ion* de Platon", *Mnemosyne* 11 : 233–62
Versenyi, L. (1963). *Socratic Humanism,* New Haven
(1982). *Holiness and Justice: An Interpretation of Plato's „Euthyphro",* New York
Vlastos, G. (1945–6). „Ethics and Physics in Democritus", *Philos. Review* 54:578–92 şi 55: 53–64
(1952). „Theology and Philosophy in Early Greek Thought", *Philosophical Quarterly* 2: 97–123
(1954). „The Third Man Argument in the *Parmenides", Philos. Review* 63: 319–49
(1956). *Plato's „Protagoras",* ed. cu introducere, traducere de Benjamin Jowett, revizuită de Martin Ostwald, New York
(1958). „The Paradox of Socrates", *Queen's Quarterly,* Winter
(1962). „Justice and Equality" *in Social Justice,* ed. R. Brandt, New York, 31–72
(1964). *Theories of Rights,* Oxford
(1965). „Anamnesis in the *Meno", Dialogue* 4: 143–67
(1967). „Was Polus Refuted?", *AJP* 88: 454–60
(1969). „Socrates on Acrasia," *Phoenix,* supl. Vol. 23: 71–88
(1971). *The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays,* Garden City, New York
(1974). „Socrates on Political Obedience and Disobedience," *Yale Review* 63: 517–34
(1975). *Plato's Universe, Oxford*
(1978a). Review of T. Irwin (1977a) în *The Times Literary Supplement,* 24 februarie
(1978b). Review of H. Cherniss, *Selected Papers,* ed. de L. Taran, în *AJP* 99: 937–43
(1980). „Socrates' Contribution to the Greek Sense of justice", *Archaiognosia* 1: 301–24
(1981). *Platonic Studies*, ed. a II-a, Princeton

(1983a). „The Socratic Elenchus", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1: 27–58
(1983b). „The Historical Socrates and Athenian Democracy", *Political Theory* 11: 495–515
(1984a). Review of R. Kraut (1984) în *The Times Literary Supplement,* 24 august
(1984b). „Happiness and Virtue in Socrates' Moral Theory", *Proceedings of the Cambridge Philological Society,* N.S. 30: 181–213; şi în *Topoi* 4: 3–32
(1985). „Socrates' Disavowal of Knowledge", *Philosophical Quarterly* 35: 1–31
(1987a). „'Separation' in Plato", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 5: 187–96
(1987b). „Socratic Irony", *CQ* 37: 79–96
(1988a). „Elenchus and Mathematics", *AJP* 109: 362–96
(1988b). „Socrates", *Proceedings of the British Academy,* vol. 74, 89–111
(1989). Review of Brickhouse and Smith (1989) în *The Times Literary Supplement,* 15 decembrie 1991
Von Arnim, Hans (1914). *Platons Jugenddialoge und die Entstehungszeit des „Phaidros",* Leipzig
Waterfield, Robin (1987). *Plato, „Hippias Minor",* traducere şi introducere în Trevor Saunders, ed., *Plato: Early Socratic Dialogues,* New York
Watling, E. F. (1953). *Sophocles: „Electra" and Other Plays,* Baltimore
Weiss, Roslyn (1981). „ *Ho Agathos* as *ho Dunatos", CQ* 31 : 287–304
(1985). „Ignorance, Involuntariness and Innocence", *Phronesis* 30: 314–22
(1987). „The Right Exchange: *Phaedo* 69A-D", *Ancient Philosophy* 7: 57–66
Wilamowitz, Ulrich von (1948). *Platon: Sein Leben und seine Werke,* ed. a III-a de Bruno Snell, Berlin
Woodhead, W. D. (1953). *Plato, Gorgias,* trad. în *Socratic Dialogues,* Edinburgh
Woodruff, Paul (1982). *Plato, „Hippias Major",* Indianapolis şi Cambridge
(1987). „Expert Knowledge in the *Apology and Laches:* What a General Needs to Know", *Proc. of Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 3: 79–115
Zeller, E. (1885). *Socrates and the Socratic Schools,* traducere de O. J. Reichel, Londra
Zeyl, Donald (1980). „ Socrates and Hedonism", *Phronesis* 25: 250–69
(1982). „Socratic Virtue and Happiness", *AGPh* 64: 225–38

INDICE DE NUME
LA PLATON ȘI XENOFON

A

Achile 160, 196–197, 268, 383
Adeimantos 305, 383
Alcibiade 7, 18, 35–40, 42–43, 45, 115, 204, 207–210, 212, 240, 253, 293, 300, 302–303, 358, 363
Amphion 29
Antisthene 13, 206, 280
Anytos 182, 184, 284
Apollodor 206, 280
Aristip 51, 84–85, 170, 199–200, 219, 278, 363, 374
Aristodem 212, 259, 261, 356-357

C

Callicles 29, 95, 97, 112, 162, 175, 185, 198, 215, 220, 228–229, 241, 272, 278, 286, 294-295, 298, 354
Cebes 51, 206, 216, 229
Chairephon 143, 146, 262, 267, 300, 308, 349-350
Charicles 206, 358
Charmides 47, 113, 207, 209, 212–214, 225, 230–231, 233, 240–241, 248, 258, 284, 286–287, 301, 313, 330
Cirus 199, 236–237, 361
Cleinias 99, 108, 190
Cratylos 47, 58, 215–216, 218, 221, 223, 225, 227, 236, 262, 305, 310, 316
Critias 47, 282, 358, 363
Critobul 33, 208
Criton 13, 16, 47, 49–51, 53–54, 132, 162, 165, 174–175, 177–178, 213, 220, 240, 256, 262-263, 265, 276, 279–281, 283–284, 308, 364–365
Cydias 209

D

Dionysidoros 58
Diotima 35, 66-67

E

Echerates 196
Eschine 51, 84, 89-91, 206, 209, 214, 237–238, 302, 358-359, 380
Euclid 51, 85, 103, 110, 219, 239, 241, 244–245, 248, 312, 330-332, 376, 378
Euthydemos 47, 58, 98, 100, 106, 108-109, 175, 180, 190–191, 199, 243, 256, 258–259, 261, 283-284, 287, 306, 340, 345, 368-369
Euthyphron 16, 47, 54–57, 81, 116, 132–133, 137, 139, 144–145, 218, 263–264, 296, 299, 310, 331–332, 340, 351, 355
Evenos 295-296

G

Glaucon 75, 93, 173, 214, 275, 305
Gorgias 10–11, 13–14, 17, 29, 42, 44, 47, 54, 74–75, 95–96, 98, 100, 109, 111–112, 117–118, 120, 123–125, 128–131, 171, 177, 185, 187–192, 198, 204, 206–207, 211, 213–214, 220, 222, 228, 235, 240–243, 247–252, 254–256, 270, 272–273, 275–276, 278–279, 283–285, 294, 298, 300, 304, 308, 329, 339, 354, 361, 364, 366–367, 369–370, 373–374

H
Heraclit 75, 80, 134, 137, 213, 248, 262, 298, 313
Hermogene 58, 354
Hipocrate 213
Hippias 35, 57, 61, 99, 107, 116, 206, 219, 247–248, 252, 329, 335, 337-338, 340, 360
Hippocrate 103, 243, 250, 294, 331
Homer 69, 143, 161, 205, 227, 265–266, 294, 335, 348

I
Ion 47, 49, 140, 211, 247, 265-267, 269, 271, 299, 325, 348–349, 354

L
Laches 47, 56-57, 102, 135, 291, 295, 297-298
Leon din Salamina 290
Lysimachos 297

M
Melesias 297
Meletos 116, 139, 182, 184, 284, 338, 347, 355
Menon 17, 47, 49, 52-53, 69, 74, 101–109, 129, 149–150, 152, 167, 190-193, 207, 214–215, 220–221, 230, 233–234, 238, 242, 244–245, 247–248, 251, 257–258, 263, 266, 276–277, 280, 286–288, 306, 313, 316, 322, 329, 331-332, 368, 383-384

N
Niceratos 297
Nicias 134–135, 213, 229, 241, 246, 260, 297-298, 384

P
Parmenide 19, 47, 75, 217–218, 223, 225–226, 229, 243, 312–315, 317–321, 384
Pericle 247, 260, 347, 357, 384
Phaidon 16, 47, 54, 59–66, 68, 85, 125, 131, 139, 142, 196, 207, 212, 214–217, 220–221, 223–224, 226–232, 237–238, 246–247, 250, 265, 278, 280, 305, 307, 310, 314, 316, 318–321, 332, 368, 384
Phainarete 307
Platon 7, 10, 12–13, 15–16, 20–23, 27–28, 31, 34–35, 37, 40, 42–44, 46–47, 49–52, 58–59, 61, 65, 68–85, 89-94, 98, 100, 102, 104–106, 108–112, 122, 124–125, 131, 133, 135–136, 149, 155–156, 162, 164, 170–172, 291, 296, 298–300, 305–309, 311–315, 317–323, 332–334, 339–343, 348–354, 359–360, 364–367
Polos 10–11, 98, 111, 117–122, 124–126, 128–131, 162, 185, 189, 209–210, 240–242, 253, 256–257, 284–286, 294, 354, 367, 384
Prodicos 51, 114, 313, 384
Protagoras 8–9, 47, 49, 57–59, 78, 83, 111, 113–116, 155–157, 167, 207, 209–210, 212–213, 218–219, 230–231, 233–235, 237, 240–241, 243, 246, 250–252, 258–260, 263, 273, 276, 279, 281, 284–285, 300, 304, 310, 312–313, 323, 354, 361–364, 371–372, 380, 384

S
Simmias 60, 206, 229, 384
Simonide 113-115, 252, 384
Străinul din Elea 218

T
Theages 342
Theaitetos 21, 47, 49, 75, 130, 218, 223, 226–227, 229–230, 245, 259, 291, 293, 306–307, 321, 323–324, 331–334, 345, 384
Theodor 331-334, 384
Theodote 207, 299, 384
Thrasymachos 18, 175, 384
Tigranes 361-362, 384
Timaios din Locri 20, 53, 109, 202, 211, 214, 217, 221, 224-226, 230-231, 246, 249, 262, 267, 315, 318, 321

Z
Zethos 29, 384

INDICE DE TERMENI GRECEȘTI

ἀγαθός 165, 175, 183, 228, 257, 263
ἀδιάφορος 280, 285
ἀδικέω 129, 149, 154, 162, 165, 177, 206, 217, 252, 255, 259
αἰδώς 273
αἰσχρός 280, 281, 284, 300
ἀκρασία, ἀκρατής 77, 84, 87, 88, 237
ἄκοντας 129
ἁμαρτάνω 258, 367
ἄμεινον 278
ἀμύνειν, ἀνταμύνειν 154
ἀνάγκη, ἀναγκάζω 220, 229
ἀνατίνειν 150
ἀνδρεία 286
ἄνθρωπος 275, 292, 293
ἀνόσιος 216
ἀνταδικέω 162, 177, 281
ἀνταποδίδωμι 153, 157, 159
ἀντικακουργέω 162, 177, 281
ἀντιπεπονθός 151
ἀντιτίνειν, ἀνατίνειν, ἀποτίνειν 150
ἀποδείκνυμι, ἀπόδειξις 215, 234, 244
ἀποτίνειν 150
ἀρετη 159, 183, 234, 277
ἄτοπος 198
αὐτὸ καθ' αὑτο 63, 125, 126, 191, 220, 221, 222, 224, 226, 313, 319, 323, 369
βέλτιστον 281
βούλομαι 125, 256
γένεσις 224
γεωμετρία, γεωμέτρης 103, 239, 248, 249, 334
δεινότης, δεινός 235, 277, 281
διαλέγομαι, διαλεκτικός 108, 259
διαμηρίζω 301
διδάσκω 244, 297
δίκαιος, δικαιοσύνη 157, 206, 220, 284, 363, 368
δίκη 151, 152, 271, 273
δοκέω 125, 170, 254, 256, 265, 343
εἶδος 219, 226, 232, 233, 263
εἰλικρινής 220, 221, 226, 311
εἴρων, εἰρωνεία, εἰρωνικός, εἰρωνεύω 27, 203, 204, 206
ἔκφρων 140, 266, 349
ἕκαστον 62, 221, 222
ἔνδοξον 82, 96, 234
ἔνθεος, ἐνθουσιάζω 70, 140, 227
ἐπακτικὸς λόγος 234, 324
ἐπιστήμη 228, 235, 241, 290, 368
ἐπιχειρῶ 273
ἐποχή 10
ἔρως, ἐρωτικός 209, 300, 301
εὐδαίμων, εὐδαιμονία 168, 226, 262, 276, 279, 288, 364
ἡδονή 118, 119
θεῖος 227, 247, 264, 266, 302, 321, 340
θεός 227, 252, 263, 266, 267
θεῶμαι 70
θεωρῶ 254
θνητός 293
ἰδέα 66, 79, 81, 216, 233, 234
κακουργέω 162
καλός 209, 295, 300, 301

Indice de termeni greceşti

κατέχομαι 140, 365, 348
κολάζω 154, 156, 273
κόσμος 248
λατρεία 145, 269, 307
λογίζομαι, λογισμός, λογιστικός 108, 220, 221, 222, 230, 234, 329
λόγος 74, 178, 206, 222, 229, 282, 310
μάντις 265, 266
μείγνυμι 227
νόμος 271, 300, 301
νοῦς 141, 266, 349
οἴομαι 333
ὁμολογέω 254
ὄν, οὐσία 62, 94, 216, 218, 220, 221, 222, 226, 227, 248
ὁράω, καθοράω 70, 119, 226, 234
ὅσιον 225
πάθος 310
παιδεία 252
τὸ πᾶν, τὰ πάντα 226, 275
παρρησία 241
πειραστικός 234
πολυπραγμονέω 294, 295
πράττειν τὰ πολιτικά 290, 294
σαφής, σαφήνεια 262
σημεῖον 340, 341
σοφός, σοφία 73, 228, 229, 248, 281
τάττω 268
τέλος 128, 170, 187, 192, 278
τέχνη 144, 294
τιμωρέω, τιμωρία 154, 155, 156, 273, 274
τίνειν 150
τύπος 262, 263
ὑπηρεσία 307
ὑπόθεσις 104, 105
ὑπολογίζομαι 174, 175, 280
φιλόσοφια, φιλόσοφος 220, 233
φρονέω, φρόνησις 237, 293, 368
φύσις 260, 310
φωνή 265
χρησμολόγος, χρησμῳδός 266
χωρίζω, χωρίς, χωριστός 226, 313, 314, 320
ψεῦδος, ψεύδομαι 334, 335, 336

CUPRINS

Introducere. Cum s-a născut această carte 7

1. Ironia socratică 25
2. Socrate contra Socrate la Platon 46
3. Mărturia lui Aristotel şi Xenofon 72
4. *Elenchos* şi matematica 92
5. Trişează Socrate? 111
6. Pietatea socratică 132
7. Refuzul socratic al legii talionului 148
8. Fericire şi virtute în teoria morală a lui Socrate 167

Epilog: Felix Socrates 195

Note 198
Note suplimentare 289
Bibliografie 371
Indice de nume la Platon şi Xenofon 383
Indice de termeni greceşti 385

Redactor

LUANA SCHIDU

Apărut 2002

BUCUREȘTI — ROMÂNIA

Lucrare executată la Tipografia „BUCUREȘTII NOI"
Str. Hrisovului nr. 18A, sector 1, București
Tel.: 667 64 28; Fax: 667 21 85 Centrală: 667 55 70